社会契约论

· 双语版 ·

[法] 卢梭◎著 戴光年◎译

武汉出版社

旧制度与大革命

L'Ancien Régime et la Révolution

[法] 托克维尔 著

道德情操论

THE THEORY OF MORAL SENTIMENTS

[英] 亚当·斯密◎著 李伟霞◎译

哈尔滨出版社

英汉双语版

影响世界历史里程的书

COMMON SENSE

常识

[美]托马斯·潘恩◎著 李玉冰◎译

哈尔滨出版社

COMMON SENSE

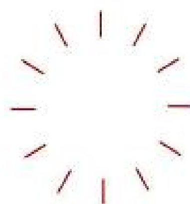
英汉双语版

附《土地公平论》

影响世界历史里程的书

[美]托马斯·潘恩◎著 李玉冰◎译

常识



如果没有《常识》作者的如椽巨笔，华盛顿所挥举的剑，将劳而无益。……历史终将会把美国革命归功于托马斯·潘恩。

——美国第二任总统 约翰·亚当斯

哈尔滨出版社

VISIT...

LANZAROTE Caliente.com

社会契约论

·双语版·

[法]卢梭◎著 戴光年◎译

武汉出版社

旧制度与大革命

L'Ancien Régime et la Révolution

[法]托克维尔 著

THE THEORY OF MORAL SENTIMENTS

道德情操论

[英]亚当·斯密◎著 李伟霞◎译

哈尔滨出版社

英汉双语版

影响世界历史里程的书

COMMON SENSE

常识

[美]托马斯·潘恩◎著 李玉冰◎译

哈尔滨出版社

COMMON SENSE

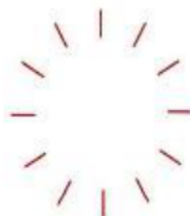
英汉双语版

附《土地公平论》

影响世界历史里程的书

[美]托马斯·潘恩◎著 李玉冰◎译

常识



如果没有《常识》作者的如椽巨笔，华盛顿所挥举的剑，将劳而无益。……历史终将会把美国革命归功于托马斯·潘恩。

——美国第二任总统 约翰·亚当斯

哈尔滨出版社

目录

常识：影响世界历史里程的书
- 序言
- 序言
- Common Sense
- Agrarian Justice

道德情操论
- 前 言
- 告读者
- 第一卷 论行为的合宜性
- 第二卷 论奖励与惩戒的对象——功与过
- 第三卷 论我们评价自身情感与行为的基础，兼论责任感
- 第四卷 论效用性对赞同感的影响
- 第五卷 论习惯和风气对道德赞同和不赞同情感的作用
- 第六卷 论有关美德的品质
- 第七卷 道德哲学的理论体系

旧制度与大革命
- 第一编
- 第二编
- 第三编

社会契约论
- 译序
- 前言
- 第一卷 BOOK ONE
- 第二卷 BOOK TWO
- 第三卷 BOOK THREE
- 第四卷 BOOK FOUR
- BOOK ONE
- BOOK TWO
- BOOK THREE
- BOOK FOUR

好多书下载网

版权信息

书名：推动社会发展的经典名著系列《常识：影响世界历史里程的书＋道德情操论＋旧制度与大革命＋社会契约论：双语版）套装共四册

作者：（美）托马斯·潘恩；亚当·斯密；托克维尔；卢梭

出版方：哈尔滨出版社

出版时间：2014年12月01日

ISBN：

版权所有　侵权必究

好多书下载网

常识：影响世界历史里程的书

好多书下载网

序言

下文提到的观点，或许还不足以流行到能为它们自己赢得大众普遍的青睐；长期以来人们形成了一种习惯，那就是不去思考事情的对错，而这样的习惯也给一件事情蒙上了貌似正确的表象，起初出于对风俗习惯的保护，这些观点可能会遭遇人们强烈的反对。然而，骚动很快就会平息。毕竟时间比理性更懂得如何转变人们的思想。

长期滥用权力常会引发人们对权力本身正当性的质疑（如果没有激怒受害者来追究这些事情，那么它们可能永远也不会被人们想起），由于英格兰国王已经决定靠自己来支持他所谓的“自己的”议会，也由于这个国家善良的人民遭受着多方的残酷压迫，他们无疑有权利来质疑国王和议会的资格，同样也能拒绝他们的侵犯。

下文中，作者谨慎地回避了所有可能掺杂个人情感的东西。亦没有任何对个人的赞美及谴责。智者和杰出人士不需要借助这本小册子的成功来扬名天下；而那些言语不明智、不友好之人也终会自缄其口，转变他们着实要花很大力气。

在很大程度上，我认为美国的事业就是全人类的事业。很多已出现和即将出现的情况不只局限于本地，而具有普遍性，倘若这影响到了所有人类爱好者的信条，那么他们的情感则是举足轻重的。通过烈火和刀剑使一个国家荒芜，向全人类的自然权力开战，将地球上人类权力的拥护者赶尽杀绝，这是在考虑到权力时每个人都会有的担心；无惧于政党谴责，本书的作者永远都是这些人中的一位。

附言：本书新版本的出版时间已经有所延迟，目的是来发现（如果需要的话）任何企图反驳“独立主义”的论调。鉴于尚未有任何回应，那么现在假定没有人会提出异议，征求公众意见所需要的时间也被认为早已过期。

至于本书作者是谁，公众大可不必知道，因为受关注的主体理应是

主义本身，而不是作者本人。然而有必要说明的是，作者本人与任何党派无任何瓜葛，亦不受任何个人或公众的影响，其只受制于理性和主义。

1776年2月14日书于费城

好多书下载网

谈政府的起源和目的，兼评英国政体

一些作家把政府与社会混为一谈，认为它们之间有很少或没有区别；然而，它们不仅有区别，甚至有着不同的起源。社会因我们的需要产生，政府则由我们的罪恶出现；前者通过汇聚我们的情感来从正面提升我们的幸福，后者则通过限制我们的罪恶来从反面提升我们的幸福。一个鼓励交流，另一个制造差别。前者扮演守护者的角色，后者则处在惩罚者的位置。

社会在任何状态下都是人民的福祉，然而政府，即使在其最好的状态，也不过是一个无法避免的恶魔，在其最坏的状态时，则令人无法忍受。当我们遭受痛苦，或遭受政府带来的同等痛苦时，或许这些痛苦我们也会在无政府的国家遇到，然而想到忍受的痛苦是自己一手造成，我们的不幸显得更加悲惨！政府，如同衣服，是已失去纯真的象征；像构建在天堂凉亭废墟之上的国王宫殿。因为当良心的推动是明确、统一、不可抗拒且必须服从时，人便不需要其他立法者；但是如果情况不是这般，人便发现有必要牺牲一点自己的财产来提供保护其他人财产的手段；而且就像在其他情形中那样，审慎诱导人们两害相权取其轻。因此，安全保障是政府设立始末的真正目的，毫无疑问，用最低成本、最大利润以不论什么方式保障人民安全的政府是所有人所青睐的。

为了清晰、正确地了解政府的设计和目的，我们假定在地球某个偏僻的角落居住着一小群人，他们过着与世隔绝的生活，代表着某个国家或整个世界上的第一批人。在天赋自由的状态里，他们最先想到的是社会。有上千个动机刺激他们这么来想，一个人的力量远不够满足自己的需求。思想与长久的孤独如此格格不入，这些因素快速导致一个人从他人那里寻求帮助和宽慰，反过来他人也有着同样的需求。四五人团结一起可在旷野之中生存下来，然而，单个人穷尽一生可能也劳无所获。他移动不了自己砍伐的木材，即便可以移动，也无法将其竖立；同时饥饿可能让他无法继续工作，不同的需求要他做各种事情。疾病，甚至不幸可能导致死亡，虽然每一项都不足以致命，然而每一项也都会让他难以

生存下去，最终使其陷入一种与其说是等待死亡，不如说是等待毁灭的状态。

因此，如同重力一样，需求很快把新来的移民融入到社会中，当人们彼此能够做到公正以待时，社会成员间的相互帮扶便可取代政府和法律界定的责任，而且使它们的存在显得那么多余。除固若金汤的天国之外，万物皆有衍生罪恶的可能，而罪恶也将不可避免地发生，它会随着人们克服移民之初遇到的困难而成比例地攀升。正是这一原因将人们结集在一起，他们开始玩忽职守，开始懈怠对彼此的依赖，而且，此种疏忽表明，很有必要通过建立某种形式的政府来弥补道德层面上的缺陷。

人们可用附近的一些树木搭建一座州议院，因此殖民地的居民也可聚集在议院内讨论公共事务。可以说，最初制定的法律只不过空有其名，而且只是依靠公共道德来执行。在最初的议会中，因为天赋权利所以每个人都拥有一席位置。

然而，随着殖民地的扩张，公共的关注也随之增加，殖民地居民居住地的分散，使得为每次事件把所有人都聚集起来变得十分有难度，因为这不比从前，起初殖民地居民较少，居住地邻近，而且公共的关注少且琐碎。人们渐渐意识到，从全体居民中选出部分成员来代表大家处理立法事宜将会非常可行，经选举而来的部分成员在危急关头须与推举他们的人民保有一样的关注，处理事情的方式也要能够代表大众，就如同他们在场一样。假使殖民地继续扩张，就有必要来增加代表人员的数量，殖民地各方势力的利益也要照顾到，慢慢人们发现，最好的办法就是将整个殖民地划分为各个适当的局部区域，各区域派遣适宜数量的代表。还有为了确保被选人员总是能够代表选举人的利益，人们谨慎地意识到，有必要将选举的举办常态化，因为这样一来，被选人深知自讨麻烦的后果，几个月后当他们回到选举人中间时，他们对公众的忠诚度将受到保护。这种频繁的交流使得社会各部门间建立共同利益，人们自然而然地互相扶持，而且，统治者的实力、被统治者的幸福也都取决于此（而不是取决于国王那无实义的称谓）。

政府就是这样起源并兴盛起来的。也就是说，政府管理模式的诞生是因伦理道德已无力统治世界，而且这也是政府的设计和目的，即自由

和安全。尽管白雪可能会刺到我们的眼睛，尽管声音可能会欺骗我们的耳朵，尽管偏见可能会扭曲我们的意志，甚至利益会模糊我们的理解力，但自然和理性却用最朴素的声音告诉世人，这一切没有错。

受自然界一个法则的启发，我对政府形式有了一些认识，而这个法则是任何事物都无法推翻的法则，即一件事物越是简单，它就越不易出现问题，即使出现问题后也越容易修复。基于这一真理，我想针对备受吹嘘的英国政体简单谈一下自己的想法。在黑暗奴隶制时代诞生的英国政体，就当时来说，是顺应时代需求。当整个世界都处在专制统治下，任何尝试改变这一现状的行为都是伟大的。然而，很明显，当前的英国政体并不完善，极其容易引发社会动乱，而且总是不能兑现自己所作的承诺。

专制政府（尽管违背人的本性）自身也有优点，那就是，这种形式很简单。如果人们遭受痛苦，它便会知道导致人民痛苦的源头，知道如何解决，也不会迷茫于各种各样的原因以及解决办法中。但是，英国政体极其复杂，以至于这个国家遭受苦难数年，也没能发现错误所在，某些人说是因为这样，另外一些人说是由于那样，而且每个政治医生所开的药方也都有所不同。

我了解，要克服狭隘、持续已久的偏见很有困难，然而如果我们仔细观察英国政体的组成部分，会发现它是两种古老专制政体的遗存，并杂糅了一些新的共和元素。

首先，以国王为代表的君主专政遗存。

其次，以贵族为代表的贵族专政遗存。

最后，以英国国会下院为代表的新共和元素，这些人的品质决定了英国的自由。

前两者为世袭制，与人民无关，因此，从宪法本身来讲，它们对国家的自由毫无贡献可言。

英国政体是三种力量的结合与相互制约，这种说法是可笑的，要么这些词语无任何意义，要么它们是底气不足的自相矛盾。

英国国会下院会监督国王的行为，且预先假定两件事情。

首先，没人监督的国王是不可信的，换言之，对决定权利的渴望是君主制的通病。

其次，受委托监督国王的英国国会下议院议员们，要么比国王更加聪明，要么比国王更加值得信任。

但是，作为同一个政体，它给了下议院议员们监督国王的权利，议员可以抑制国王的物资需求，然而国王也有权利牵制议员，国王可以否决议员提出的其他议案——这又是来假定国王比那些原本比他聪明的人更为聪明。荒谬至极！

在君主政体的构成中，有些地方非常可笑：它先是剥夺了一个人获取信息的手段，然后授权此人在需要作出最好判断时当机立断。国王的生存状态使他与世隔绝，而国王的责任则要求他通晓世事，因此，导致各个不同方面违反习俗，互相反抗，互相摧毁，这也证明了整个政体是荒唐且无用的。

一些作家曾这样解释英国政体，他们说，国王是一回事，人民则是另外一回事；贵族是代表国王利益的上议院；而下议院的议员则代表了人民。但是这把议院分割成对立的两个派系，尽管用来表达的措辞很漂亮，但细看却发现这些措辞显得空洞且含糊不清。下面这样的事情总会发生：最美的辞藻如若用来描述那些要么不存在的事情，要么描述那些无法用言语表达的复杂事情时，它们只不过是具有声音的词语而已。这些词语或许听起来十分悦耳，但它们却不能传达思想，因为此解释包含一个需要预先回答的问题，即是，国王是如何得到人们不敢给予，且总要参与控制的权利的。智者是不会赐予他这种权利的，上帝也不会赐予他任何需要监督的权利，然而根据政体所作的规定，他存有这样的一种权利。

但政体的规定是相矛盾的。这样的方式要么不能、要么不愿实现既定目标，而整个事件也就等同于自杀。重量较重的一头总会跷起重量较轻的一头，就如同一架机器上面轮子的转动需有其中一个来带动，现在只需要知道英国政体中哪一个权势最重，那么便知道哪一个将起统领作

用。尽管其他势力，或者其他势力中的一部分可能阻碍，或有这样的说法，他们可能会牵制运转的速度，然而，他们没有能力停止这一行为，而且其努力也将白费。第一原动力最终会走出一条自己的路，而且它在速度上的缺憾会通过时间得到补偿。

王权是英国政体中最霸道的一个部分，这点已无需提及，它通过给予官职和退休金确立的影响是显而易见的，因此，尽管我们足够智慧地关闭并且锁上通往绝对专制的那扇门，但同时我们也相当愚蠢地给了王权开启这扇门的钥匙。

英国人的偏见，使得他们偏爱由国王、贵族以及议员们组成的属于他们自己的政府，而这种偏爱更多的是源于民族自豪感，而非理性。毫无疑问，在英国的人民要比在任何其他国家都更为安全，但是国王的意志就像是这个国家的法律，这点英国和法国情况一样，区别在于，国王的意志并非由他自己亲口陈述，而是通过英国议会的法例这种令人望而生畏的形式传达给人民。查尔斯一世的命运使得国王们更加细致入微，却不是更为公正。

因此，在将所有民族自豪感以及对模式、形式的偏爱置于一边时，显而易见的事实就是，英国的国王之所以不像土耳其的国王那样残虐完全是因为英国人民的素质，并非英国政府的体制。

此时此刻，来调查英国政府形式里面体制性错误是非常有必要的，原因是，当继续受到一些主要的偏袒影响时，我们便永远都不能处在公平的立场上对待别人，当继续受制于顽固的偏见时，我们永远也不能公正地对待自己。就像一个迷恋嫖娼的男人无法正确选择或者评价自己的妻子一样，任何偏爱政府腐朽体制先入为主的思想将不能够让我们发现一个优良的体制。

谈君主制和世袭制

就上帝造人的顺序来讲，人是生而平等的，只有一些后来的环境才可以打破这种平等。贫富差距，或许在很大程度上会被计算在内，且不用求助于压迫和贪婪，它们的名字听起来是那么刺耳。压迫总是结果，很少或者从来不曾是财富的手段；尽管贪婪会让一个人远离极度的贫困，但是它也总让人在争取财富时变得胆小如鼠。

然而没有任何真正的自然或宗教原因可以解释为何君臣有别。男女确实性质有别，好坏自有上帝来分。但人类种族如何来到世界凌驾万物之上，如何作为新的物种超凡出群，以及它们对人类来说不知是乐还是苦的手段，这些都值得探讨。

据圣经年表记载，很早之前，世上本没有君主。没有君主的结果就是没有战争，让人类惊慌失措是君主的骄傲。没有君主的荷兰曾比欧洲其他任何君主专制政府多享受了整整一个世纪的和平。古代也偏好同样的论调。较第一批创始人清静的乡村生活来说，却有一些快乐在其中，然而当历史进入犹太王朝时，它却消失殆尽。

君主的政府最先由异教徒介绍给全世界。从异教徒开始，以色列的孩子复制了这一习惯。这是自魔鬼着手实施邪神崇拜的推广以来最为繁荣的发明。异教徒给已故的君主以神圣的荣誉，基督教世界则通过给活着的人做同样的事情将这一计划发扬光大。神圣威严的头衔被用到一个可鄙之人身上，是何其不敬！此人却正在他的辉煌之中瓦解星散归入尘土。

基甸和先知塞缪尔宣称，当对一个人的擢升太过，以至凌驾于其他人时，便不能以自然的平等权利来辩护，既不能靠圣经的权威，也不能用上帝的意志来辩护，而这点却遭到君主政府的明确反对。所有圣经反帝王专制的部分已然被君主政府不费吹灰之力地作了掩饰，但是它们无疑值得那些仍未形成政府的国家注意。“恺撒的物当归给恺撒”是法院的圣经教义，它不支持君主政府，因为那时候犹太人还没有君主，而且是以家臣的身份隶属于罗马人。

自《圣经》诞生以来，已过去近三千年，在这之前错觉使得犹太人认为他们需要一个君主。那时，他们的政府体制（特殊情况除外，如上帝介入）是由法官以及部落长者来管理。没有君主，除了长者外，任何

授予君主头衔的行为都是罪恶的。当一个人深思人们给君主的偶像崇拜时，无需疑惑，提起上帝，哪怕你曾经嫉妒他的荣耀，他不应该赞成任何一种形式的政府，因为这如此不虔诚地侵害了天堂的特权。

在《圣经》中，君主制被认为是犹太人的原罪之一，而且他们也为此受到诅咒。此事的相关历史也值得研究。

以色列后裔长期受到基甸人的压迫，基甸率领一小支部队向他们发起进攻，神灵为了自己的利益介入了这场战争，最终基甸取得了胜利。欢呼雀跃的犹太人将胜利归功于基甸的领导能力，犹太人民提议封这位勇士为王，并且说道："请来统治我们吧，你，你的儿子，以及你儿子的儿子。"这是多大的诱惑啊，不仅是要他去统治一个王国，更是去统治一个世袭的王国，但基甸用他虔诚的灵魂告诉人们："我不会统治你们，我的儿子也不该来统治你们，应该统治你们的是主。"基甸的话再清楚不过了，他不是在拒绝这一荣耀，而是否认了犹太人拱手相让此荣耀的权利。基甸也没有刻意捏造感谢的话来恭维犹太人，而是以一位先知的积极姿态把对政治不满的人民交给他们真正的君主，那就是上帝。

大约130年之后，人们再次犯了同样的错误。犹太人对异教徒偶像崇拜习俗的渴望实在让人难以理解。塞缪尔的两个儿子受命来管理一些世俗事务，人们却最终发现他们行为不端，于是大家吵闹着来到塞缪尔跟前，说道："你看，你年纪大了，你的儿子们也没有沿着你铺的路继续统治，现在我们需要的是一个可以评判我们的国王，就像其他国家一样。"此刻不得不说他们的动机有问题，因为他们可能想和其他民族一样，比如，像异教徒，然而他们真正的荣誉却是尽可能地与异教徒不同。当他们跑去找塞缪尔说："我们需要一个国王来评判我们。"这时塞缪尔不高兴了，他向耶和华祷告，耶和华回复："去倾听人民内心的声音，因为他们还没有摒弃你，但他们已经抛弃我了，我不该再统治他们了。自我领导人民出埃及以来，根据他们一直以来的行为，我已被遗弃，而且他们选择听命于其他诸神。他们尚且还效忠于你。所以现在倾听他们的声音，严肃地提出你的抗议并且告诉他们国王应该如何统治他们。" 这里并不特指某个具体的国王，而是泛指以色列人民急于照搬的地球上国王的通用方式。尽管时代不同，国王的行事方式也有所不同，性质却未曾改变。塞缪尔将耶和华说的话全部转达给向他索要国王的犹

太人民。而且他还告诉人们，即将统治你们的国王会这么做：他会派遣你们的儿子去为他驾驭战车，充当他的马夫，为他鞍前马后（这段描述与某些人使役他人的现有模式非常吻合），派他们当千夫长，五十夫长，让他们耕田种地，收割庄稼，打造兵器以及战车所需器械；派遣你们的女儿制作糖食，烹调烘焙食物（这既描述了国王奢侈的消费，也道出了他对人民的压迫）；他会占用你们最好的农田及橄榄园，却把它们赐予他的仆人；他会把你葡萄园收获的果实十分之一占为己有，而且分发给他的官员和仆人们（由此我们看到贿赂、腐败以及偏袒都是国王惯有的恶习），占用你十分之一的男仆，女婢，健壮的少年以及你们的驴子，来供他们差使；取你十分之一的羊群而且你还得做他的仆人，那时你们会因为自己所选的国王而向耶和华抱怨，但耶和华将不会应答。这些都帮忙解释了君主制度下人民的生活状态，仅靠历史上曾出现过的几位优秀国王的品行，不足以来使此封号神圣化，也不能够抹去君主制原始的罪恶。人民唱赞歌歌颂大卫，却从未把他当成国王，而是当做符合上帝心意的人选。然而，人们拒绝听从塞缪尔，他们说道："不，我们要一个管理我们的国王，这样的话，我们就和其他国家一样了，我们的国王可以评判统领我们，甚至为我们而战。"塞缪尔继续讲给他们道理，然而毫无效果；他告诉人们这样做是忘恩负义，但仍不起作用。看见他们执迷不悔地愚蠢下去，塞缪尔大声呼喊："我要呼求耶和华，他必打雷降雨（这是一种惩罚，因为当时正值麦收时节）这样你们才能明白，要求立王的事情在耶和华眼里是行了大恶。"因此塞缪尔向耶和华呼求，耶和华当真在这天打雷降雨了，众人对耶和华和塞缪尔十分敬畏，于是大家对塞缪尔说："求你向你的神主祷告，饶我们不死，因为要求立王我们已经犯了大罪。"经文的这部分描述直截了当，毫不含糊。在这里上帝对君主制政府的不满是真实存在的，除非经文有错。而且人类有理由相信在天主教国家，国王和牧师不会毫不掩饰地将《圣经》介绍给公众。任何形式的君主制都是天主教会的政府。

除了罪恶的君主制外，我们还发明了世袭制。前者体现我们的堕落和退化，而后者，尽管宣称为权利，它却是对我们后代子孙的侮辱与强迫。因为所有的人都是生来平等的，没有人生来就有让自己的家庭永久凌驾于他人家庭的权利，尽管他自己可能会赢得一些来自同伴的尊重，但是他的后代可能远远没有资格去享有这些尊重。最可以用来证明国王

世袭制权利愚蠢之处的证据就是，天理不赞成这种制度，否则，她不会在人类要狮子时给一头驴，以此来讽刺世袭制度。

其次，除了授予的头衔外，起初没有人能够拥有任何其他公众头衔，因此授予头衔的这些人没有权利放弃后代子孙的权利，而且尽管他们可能会说："我们选你做首领"。但他们不能说："你的孩子，你孩子的孩子应该永远统治我们。"而且不让人觉出对他们的孩子明显不公正。因为这样一个不明智、不公平、违反常理的合约在，下一个世袭制阶段可能会把他们的孩子置于一个流氓或一个傻瓜的管理之下。大多数智者，私下对世袭制都非常鄙视，然而，世袭制的罪恶本性，使得其一旦建立便很难消灭。很多人因恐惧而向世袭制投降，一些人因迷信而屈服，而最强势的那部分人却和国王联手一并欺压百姓。

我们以为当今世上的国王都拥有高贵的出身，然而可以肯定的是，如果我们能够揭开历史的神秘黑纱，追溯到其发源地，将会发现第一位国王比土匪头子其实强不了多少，也不过都是靠粗暴无礼，狡猾过人在掠夺者中当了头儿而已。随着势力的扩大，杀掠的扩展，国王使沉默不语、手无缚鸡之力的百姓通过进贡来保全自己的安危，从而实现自己威信的树立。然而，国王的选民们并不愿意将世袭权赋予他的后裔，因为对选民权利的永久剥夺与他们信奉的自由、不受约束的原则背道而驰。因此，君主制早期出现的世袭制度不能因为被宣称过就任意存在，而是属于偶发情况或是作为一种后续补充。但关于当时的情况，只有很少或甚至找不到记录，而传统历史却充斥着太多神话故事亦不可轻信，因此，经过几代人之后，很容易适时捏造一些穆罕默德式的神话故事来把世袭权灌输给平民百姓。或许领袖的去世，新领袖的选择会引发混乱（因为流氓之间的选举不可能非常有秩序），于是导致起初人们都青睐世袭权的主张，世袭制就这样诞生了。它出现以后，起先被认为是一种方便，后来则被宣称为是一种权利。

自英格兰被诺曼人征服以来，出了不少贤明的君主，但更多君主是邪恶的。英格兰在这些人的压迫之下痛苦喘息，任何头脑清楚的人都不会认为征服者威廉宣称的君主制是光彩的。一个法国混蛋率领一帮武装的土匪在英国登陆，而且违背当地居民的意愿自立为王。说得更明白一些，简直就是一个卑鄙无耻的混蛋，这样的行为与神性毫无关联。然

而，我们无需花费大量时间来揭露世袭权的愚蠢，如果有任何弱智之人选择去相信世袭权，那么让他们盲目地崇拜驴子和狮子吧，欢迎他们这么做。我不应该模仿他们的谦逊，也不会妨碍他们的忠实。

然而，我很想问问，在他们看来国王最初是怎么产生的。此问题允许有三种答案，即，要么通过抽签，要么通过选举，要么通过篡权。如果第一位国王是通过抽签产生，它为下一任国王的产生开了先例，这个办法也就排除了世袭制。扫罗是通过抽签当上以色列国王，因此他的继任也就不是靠世袭制产生的，而且从这件事情看来，谁都没有这么做的意图。如果任一国家的首位国王是通过选举出现的，同样会为其继任开选举之先河。也就是说，早期选民不仅是选举国王，也是选择国王整个家族来永远统治他们。这样做的结果是选民后代子孙的选举权被剥夺了，此种说法无论是在《圣经》还是其他文献里均无法找到，除非是在原罪的教义中。原罪教义认为所有人的自由意志都因亚当偷食禁果而迷失，通过这个比较，我们可以发现世袭制为自己赢不了任何荣誉。由于亚当偷食禁果，所有人类都被认为是有罪的，由于早期选民的选举行为，所有人不得不服从。有一种情况是，所有人服从于撒旦，另外一种情况则是，所有人都服从于君主。前者使我们丧失了纯真，后者使我们丢掉了权利，而两者都剥夺了我们昔日所享有的状态和基本人权。一个不可争辩的事实是原罪和世袭制根本就是相似物。多么可耻的排列！多么丢脸的内在联系啊！然而最厉害的诡辩学家也无法对此给出更好的阐释。

至于篡权，没有人会勇敢到为它来申辩。而且征服者威廉是篡权者的这个事实，也无可反驳。一个赤裸裸的事实就是，英国君主制的历史经不住调查，经不住细究。

但篡权对人类的影响，不像罪恶的世袭制那般荒诞。假如它能保证让贤惠的人来继承王位，就能得到神圣权利的印记，但是当它向愚蠢、邪恶、错误的人敞开大门时，注定它的血液里流淌着压迫。认为自己生来就应该统治别人，别人必须服从他们的那些人很快就会变得傲慢无礼。由于他们是从其他人中“优选”出来的，其思想就会早早地被他们的狂妄自大毒害；他们生活的小圈子与整个世界大有不同，且只有很少的机会来了解整个世界的实质利益，当他们成功继承政权后，他们往往是

整个国家最为无知，最为无能的人。

世袭制的另外一个邪恶之处在于，王位有可能会被任何年龄段的未成年人继承。这样的事情发生时，在国王幌子下施政的摄政者便有一切机会和诱因来辜负国王给予他们的信任。当国王年迈体衰，时日无多，国家也面临着一样的灾难。这两种情况下，公众成为歹徒、恶棍的猎物，这些邪恶之人要么利用国王年事已高，要么利用国王年幼无知从而为所欲为。

用来维护世袭制最合理的借口就是，它可以避免国家陷入内战。如果此话当真，那么它会是多么重要。然而，这却是强加给人类的最露骨的谎言。整个英国历史都可以拿来否认这个事实。自从诺曼底政府战役后，英国共有过三十位国王，其中有两位未成年国王统治过这个处于分散状态的王国。期间，英国有过八次以上的内战（包括革命）和十七次叛乱。因此，世袭制不但没有带来和平，反而违背和平，在摧毁着任何和平赖以生存的根基。

约克家族和兰开斯特家族对王位和继承权的争夺，使英国陷入长达数年的血腥战争。亨利和爱德华之间除了小冲突、小争斗外，共发生了十二次大规模战役。亨利曾两次沦为爱德华的阶下囚，而爱德华也曾被亨利俘虏。战争的命运、国民的性情是如此不定，一丁点个人问题都会引发一场争斗。因战争的胜利，亨利从阶下囚一跃成为一国之主，而爱德华则被驱逐出宫并且流亡国外。然而，就像性情的瞬间转变不会持续很久一样，亨利很快就被赶下王位，而爱德华则被召回王宫重新登上被剥夺的王位。而国会总是坚定地站在势力更强的一边。

这场战斗开始于亨利六世摄政之时，直到亨利七世两大家族的恩怨情仇才完全结束，其耗时共67年，从1422年一直到1489年。

简言之，君主制和世袭制（不限指某个特定王朝）让整个世界陷于血雨腥风之中。这种政府模式是为上帝所反对的，而且总伴随着血腥。

如果我们研究一下国王的事务，便会发现国王（一些国家压根儿没有国王）过着碌碌无为的生活，既给自己带不来快乐，也给国家带不来益处，荒废掉自己的一生后，留给后辈继承者的是一条一样了无生趣的

路。在君主专制政体下，所有经济、民事、军事事务都依靠国王来处理。当以色列的孩子请求设立国王的时候，他们恳求道："我们的国王可以评判统领我们，甚至为我们而战。" 但是，在有些国家，国王既不是法官，也不是将领，就像在英国一样，他很迷惑，不知道自己到底该干些什么。

任何越接近共和制度的政府，需要国王做的事情就越少。要给英国政府取一个合适的名字有点困难。威廉•梅雷迪思爵士称其为共和国，但是以其目前的状态，显然名不副实，因为受国王腐败势力的影响，所有地方无一幸免，它迅速侵吞掉下议院的权利，并且侵蚀了下议院的美德（政体中的共和部分），这样的话，英国政府的君主政体与法国或西班牙的近乎一样。人们为那些他们无法理解的名字争吵不休。最让英国人民引以为傲的是英国政体中的共和部分，而不是君主制部分，也就是，从他们自身选举出下议院的自由。不难看出，当共和体的美德消失殆尽时，奴隶制时代应运而生了。为何英国政体体弱多病？是因为君主制已经毒害了共和体，国王已经蛊惑了下议院么？

在英国，国王除了制造战争，卖官鬻爵之外，几乎别无他事。简而言之，国王只会让国家陷于贫穷与纠纷中。毕竟，每年领取八十万英镑，并且受人崇拜确是一份好差事。一个诚实的人对于社会比这些人更加有用，而且在上帝眼中，诚实的人比所有加冕过的恶棍贡献都大。

对美国目前形势的看法

下文中，我仅会提供一些简单的实例，朴素的辩论以及常识。对于读者个人我别无他求，只希望他能够摒弃偏见和成见，依靠理智及情感来为自己作出决定；希望他能够坚持，而不背弃做人的真正品格，并且能够有开阔的视野。

关于英国和美国之间的纷争话题，人们已有很多论述。出于不同动机，为了各样目的，各阶层的人都投入到这场纷争之中。然而，所有的

这些论述都已徒劳无益并且辩论的阶段已经结束。武器，作为最后的资源，将决定这场战斗的胜负。国王作出了这样的选择，而且大陆也接受了这一挑战。

据报道，已故的佩勒姆先生（尽管他是位出色的首相，然而他也不是不犯错）曾在下议院遭到攻击，当他采取的措施被质疑是缓兵之计时，佩勒姆先生答复道：“我的任期内，实现它们难度不会太大。”如果在当今的争斗中，殖民地也有着如此致命怯懦的想法，那我们祖先的名字会被后代子孙唾弃谩骂。

这也算是世上最有意义的事情了。这件事情不仅关乎一座城池、一个国家、一个省份，或一个王国，更关系到一个大陆——一个占地球可居住面积至少八分之一的地方。这不是某天、某年或者某个时代要担心要忧虑的事情；事实上我们的后代子孙也卷入了这场纷争，并将或多或少地受到影响，而这种影响将一直持续到最后。现在是播种大陆联盟、信心以及荣誉的好时机。眼前最小的裂痕就像用针尖儿在幼龄橡树嫩皮上雕刻的名字一样，它会随着橡树一块儿长大，最终我们的后代子孙可以清楚地读出这个名字。

当我们停止对这件事情的争论，转而拿起武器时，一个新的政治时代来临了，一种新的思考方式出现了。4月19日之前，也就是对抗开始的时候，所有计划、提议都成了历史。即使它们当时合适，现在也毫无用处，被搁置一边。无论辩论双方曾对一个问题有过多么激烈的辩论，他们最终在一件事情上达成一致，那就是，与大不列颠结盟。双方唯一的分歧在于实现这个目的的方法，一方支持武力解决，另一方力荐友谊之路。但是当前一种手段失败后，支持第二种手段的那一方也打了退堂鼓。

和解的好处我们已经说了太多，它就像是一个逝去的美梦，早已把我们撇在身后，但是我们应该细究辩论的相反面，并且研究通过与大不列颠联合，依靠大不列颠的这些殖民地会经受，并且将要一直经受许多物质伤害。本着自然和尝试的原则，我们仔细审视这种联系和依赖，从而来了解如果与大不列颠分离，我们需要依靠什么，如果依赖大不列颠，我们又要期待什么。

有人曾断言，美国的繁荣得益于以前她与大不列颠的关系，这种关系对她将来的幸福来说，也非常必要，并且会持续发挥着一样的作用。没有比这还要荒谬的论点了。如果这么来说，我们也可以断言，既然一个小孩是靠喝牛奶长大的，那么他永远都不需要吃肉；或者说我们生命里的头二十年是什么样，接下来的二十年也会如此。即便这种说法有些夸大其实，我要毫不避讳地说，如果与欧洲势力没有任何瓜葛，美国将会同样地繁荣昌盛，甚至可能更加繁荣。美国用来使自己富裕的商业是生活必需的东西，只要欧洲人保留吃饭的传统，她在欧洲就永远都有市场。

又有些人说，大不列颠保护过我们。她曾经让我们着迷，花我们和她自己的钱来保卫这块大陆，还有也会出于同样的目的保护土耳其，即为了贸易和统治，这一切都是事实。

唉！我们因陈旧的偏见误入歧途已经很久了，也因迷信作出了巨大的牺牲。我们曾经因大不列颠给予的保护而自吹自擂，但却从未考虑过，她这么做是出于她自身利益的需要的动机，而并非对我们的喜爱。她并没有从我们的利益出发保护我们不受敌人伤害，相反是出于自身利益考虑去防御自己的敌人，防御那些不会与我们因任何事发生任何争执，却因为我们和大不列颠的关系而将永远与我们为敌的人。要么让英国对这个大陆耀武扬威，要么让这个大陆摆脱对英国的依赖，而且当法国和西班牙与英国交战时，我们可以与他们保持和平。汉诺威王朝上次战争带来的苦难，时刻提醒我们不应该和英国保持联系。

近来议会中有人声称，各殖民地之间除了共有一个宗主国之外，别无其他任何联系，也就是说，宾夕法尼亚州，泽西岛以及其他地方均因为和英国的关系成为了姐妹殖民地。这是一种用来证明关系的迂回说法，然而它也是用来证明敌对关系最为便捷，且唯一正确的方式。如果我们不是大不列颠的臣民，法国和西班牙以前没有与我们为敌，或许以后也永远不会是美国的敌人。

但另一些人说，英国是宗主国。按照这种说法，她的行为就更加可耻。虎毒尚且不食子，即使野蛮人也不会向自己的家人开战，因此，假使此说法成立，那么反而是在责备英国自身。然而，这种说法事实上并

不成立，或者只能说是部分成立，国王和他的寄生虫们阴险地使用母国或宗主国这样的称谓，利用人类轻信的弱点来不正当地向他们施加天主教的影响。不只是英国，整个欧洲都是美国的母国。这个新世界成了欧洲各地热爱宗教自由、热爱人权却遭迫害的人民的避难所。他们不远万里逃亡至此，不是从母亲温柔的怀抱里逃离，却是从恶魔的爪牙下逃脱。有一种到目前为止还算属实的对英国的说法，那就是，当初的暴政迫使首批移民背井离乡，如今同样的暴政依然在迫害这些移民的后代子孙。

在地球这个广阔的区域，我们忘记了三百六十英里（英国的面积）这样一个狭小的区域，而且我们把友谊推向了更高的层次；我们宣称，每个欧洲的基督教徒皆为兄弟，并且为在情感认知上的慷慨大方欢欣不已。

我们欣喜地注意到，随着对世界认知的拓展，人们慢慢地克服了地方偏见。出生在英国教区任何地方的人，很自然地会与其他教友联系（因为很多情况下他们的兴趣相投），而且称其为邻居。如果他在离家几英里外遇见一个人，他会摒弃同属一条街道的狭隘想法，敬称其为同乡；如果他去自己的郡外旅行，且在他郡遇到这么一个人，他会摒弃按街道、城镇划分的狭隘想法，称其为同胞，也就是来自同一个郡县的人；但如果是去国外旅行，他们应该与法国或者欧洲其他地方的人交往，他们的地区观念可能会扩大传染给英国人。由此类推，所有在美国，或在地球任何地方相聚的欧洲人都是同乡。在与整体比较时，英国、荷兰、德国或者瑞士在更高层次上处于同样的位置，而街道、城镇、郡县则在较低层次的区分上情况一样，这样的区分对大陆人来说太局限了。本省居民中，英国人的后裔占不到三分之一。因此，我谴责把宗主国或母国这样的表达只应用在英国身上的说法，这非常错误、自私、狭隘并且吝啬。

但如果承认我们都是英国后裔，会发生什么事情吗？什么事都不会发生。既然英格兰现在是我们公开的敌人，那么它就没有其他名称和头衔：

有人说和解是我们的职责，此说法简直滑稽。英国的首任国王（征

服者威廉）是位法国人，而且英国有近一半的贵族都是法国人的后裔。因此，由同样的方法推理得出，英国应该受法国统治。

对英国和其殖民地的联合力量我们已经说了很多，其中有个说法是，他们若是联合起来便能够挑战整个世界。当然这只是一种假设，战争的命运不可确定，那些说法本身也毫无意义，因为这块大陆永远不会委屈自己来召集居民支援在亚洲、非洲或欧洲的英国部队。

此外，对抗全世界跟我们又有何干？我们的计划是贸易，如果管理得当，贸易将会让我们拥有整个欧洲的和平与友谊，毕竟整个欧洲的兴趣都在于将美国打造成一个自由港湾。和她之间的贸易往来会是一种保障，而金银矿藏的缺乏也将使她免受侵略者的骚扰。

我要求最拥护和解的人来出示大陆与大不列颠保持联系可以获得的好处，哪怕一条也行。我之所以重复这项要求，是因为我们得不到任何好处。我们的玉米在欧洲任何市场上都会得到它合理的价位，而且无论我们进口的货物出自哪里，我们一定会花钱购买。

由于和英国的联合，我们承受着不计其数的伤害和损失，对整个人类以及对我们自己的责任要求我们终止这种结盟。因为，任何对大不列颠的服从或依赖都会使这块大陆直接卷入到欧洲的战争和事端中去，也让我们与那些寻求友谊的国家产生矛盾。而事实上，对这些国家我们既没有怒火，也没有抱怨。由于欧洲是我们的贸易市场，我们不应该与其任何部分只建立部分联系。美国的真正利益在于避开欧洲的争端，但如果她继续依赖英国，那么她永远也不能实现避开欧洲事端的愿望，而只能在英国的政治里扮演一个补缺的角色。

由于欧洲王国众多，所以难有长久的和平，每当英国和其他国家发生战争，基于美国和英国之间的关系，美国的贸易必定走向灭亡。下一次的战争可能不会像上次一样，而且也不应该跟上次一样，那些拥护和解的人士现在希望美国与英国分开，因为在那种情形下，中立远比战争来得可靠。一切正确或自然的元素都祈求与英国分离。杀戮者刀下的亡魂，大自然哭泣的声音无不在呐喊：“该脱离英国了。”主刻意把英国和美国在地理位置上分开，这是多么有力的自然证据，这就表明让一方统治另一方从来都不是主的本意。同样，这块新大陆发现的时间强有力地

论证了这一点，人们居住的方式也起到了一定作用。宗教改革发生在发现美洲新大陆之前，就好像上帝仁慈地想要为将来受迫害的人们提供避难所，因为到那时他们的家园早已不再能给予他们友谊和安全。

大不列颠以政府形式对这块大陆的统治迟早会走到尽头。任何严肃认真的人要是向前看，都不会感受到真正的快乐，因为令人痛苦却真切存在的一个事实是，他所谓的“现有政体”只不过是暂时的。作为父母，我们没法儿开心，因为心里知道当今政府不能长久存在来保障我们能够遗赠给后代的那点东西。这里有一个简单的论证方法，当我们让下一代人背负债务时，应该考虑做点什么事情，否则的话，对待他们的方式就太卑鄙可耻了。为了正确了解我们的责任所在，我们应该照顾好孩子，应该多尽几年责任。这样的思想高度会让我们看到被眼下恐惧和偏见掩盖的，一个我们不曾看见的前景。

尽管我小心翼翼地避免造成任何不必要的冒犯，但是我倾向于相信，所有支持和解理论的人可以被划分为下列几类：利益相关之人，这些人不能被信任；看不清事物本质的软弱之人；不愿看到事物本质的偏见之人；把欧洲想得过于美好的中庸之人。最后一类人由于受到错误判断的影响，比起其他三类人，他们带给这块大陆的灾难要多很多。

很多人有幸生活在远离苦难的地方，那些罪恶没有发生在他们家门口，所以他们感受不到美国繁荣背后隐藏的不稳定。但是，让想象暂时把我们带到波士顿吧，这个苦难的所在地将教给我们智慧，指导我们永远放弃那个我们无法信任的政权。这座不幸城市里的居民几个月前还过着安逸富裕的生活，而如今却只能留在这里挨饿，或外出乞讨，除此，别无他法。如果他们继续留在这座城市里，会面临来自朋友的战火；如果他们离开这座城市，又可能遭到士兵的抢劫。按目前的状态，他们就是没有任何救赎希望的囚徒，而且当有人发起进攻营救他们时，他们会遭受两支军队的狂轰滥炸。

被动性格的人对英国人的冒犯不以为然，期待着最好的结局，而且他们呼吁：“来吧，尽管如此我们还是应该成为好朋友。”但是，我们来审视一下人类的情感。用天性这块试金石来检验和解理论，然后告诉我，当一个政权将战火引燃到你的土地上，你是否还能热爱她、尊敬她

以及忠实地为她服务？如果你没法儿这么做，那么你就是在欺骗自己，而且你的耽搁会给后代带来毁灭。英国，这个你既不喜欢又不尊敬的国家，未来你们之间的关系会变得牵强并且不自然，也只能在一时便利的计划之上来维持，很快，这种关系就会故态复萌，只会比上次来得更加惨烈。但是，如果你说忽略这些破坏，那么我倒是想问问，你的房子是否被放火烧毁？你的财产是否被当着你的面毁坏？你的妻儿有没有用来休息的床铺？有没有赖以生存的食物？你的父母或者孩子是否惨遭他们的毒手？你是否是那被摧毁的可怜幸存者？　　如果这一切你都不曾经历过，那么你就没有资格评判有过这些经历的人们。但如果你也都经历过，而且还能够和那些杀人犯握手言和的话，你不配拥有丈夫、父亲，或者爱人这些称谓，也不配拥有你在生活中所扮演的任何其他角色。你有着一颗懦夫的心，一个谄媚者的灵魂。

对于一些事情，我们没有煽风点火，夸大其实，相反只是在考验自然赋予它们的情感，如果没有这些情感，我们就不能很好地履行社会责任，享受社会责任带来的幸福滋味。我们并不想以激起复仇为目的来展览那些令人恐怖的事情，而只是为了把我们从致命、怯懦的休眠状态中唤醒，这样的话，我们或许能坚定地追求那些已锁定的目标。只要美洲不会被犹豫不决和懦弱胆怯这样的缺点打败，英国即或欧洲就征服不了美洲。如果此战略使用得当，眼下的这个冬季价值如同一个时代，但如果丢失或忽略掉这个冬天的重要性，那么整个大陆都将承受巨大的不幸。如果因为这样一个人而错过了这么一个珍贵且难得的机会，无论他是谁，是做什么的，或者他来自哪里，都将成为一个不可原谅的历史罪人。

认为这块大陆可以长久受制于任何外力的假设是违背理性的，违背事物的普遍原则，也违背各种先例。即使是英国最乐观的人也不会这么想。此刻除了独立之外，就算人类将智慧发挥到极致也不能保证这块大陆会拥有哪怕只一年的安全。和解就是人们做的一场黄粱美梦。自然也已经放弃了这种联系，而且任何别的东西也都无法弥补。就正如弥尔顿所说：“憎恨造成的创伤扎根太深，难以再有真正的和解了。”

所有希望平静地寻求和平的方法都被证明是没有效果的。我们的祈祷被拒绝了，而且遭到蔑视，这一切只会让我们确信，没有什么比重复

的请愿更能取悦虚荣，或更能证实国王的顽固不化——也没有别的东西比这更能助长欧洲国王的专制。丹麦和瑞典就是例子。因此，既然只有斗争才能让我们得到我们想要的，看在上帝的份上，让我们来争取最后的独立吧，别让我们的后辈子孙背负着已被侵犯且毫无意义的父子之名去继续厮杀。

认为他们再也不会尝试这么做的想法是荒谬不切实际的，当年废除印花税时我们也有过这样的想法，但是只不过一两年，我们就意识到自己被骗了。按照这种推理，我们也可以假设，一旦某个国家被打败，她永远不会再挑起争端。

至于政府事务，英国政府没有能力给这个大陆带来公平。民众很快就会发现这些事务变得非常繁重、复杂，被一个对我们了解不深的政府远距离管理，这是非常不现实的。因为如果他们不能征服我们，那么他们就不能统治我们。要是每一件事或者每一个请愿都得跑上三千或四千英里，再等四个月或五个月才能得到答复，有回复后可能还得有五个月或六个月时间来解释，这些行为几年后看来都会被认为愚蠢而且幼稚——可能曾经某个时间这样的安排是合理的，但它总有结束的那一刻。

那些没有能力保护自己的小岛是需要国王统治的合适对象，然而设想一块大陆需要被一座岛屿永久统治则是非常滑稽可笑的。就拿自然界来说，还没有任何一颗卫星可以大过它的主要行星，而涉及到英国和美国，他们之间的关系颠覆了自然界的正常秩序，很明显他们隶属于不同的体系：英国属于欧洲——而美国只属于她自己。

我并非出于骄傲、党派，或怨恨的动机来拥护独立主张；我清楚、明确，且非常认真地认为，是出于这块大陆的真实利益，我们需要这么做；除此之外，其他所有的方案只不过是修补工作，带不来永久的幸福，——也就是说我们留给孩子一把尖刀，我们却在多付出一点努力，一丁点努力就能给这块大陆带来荣耀的关键时刻退缩了。

鉴于英国还没有表示出任何想要妥协的意愿，我们或许可以确定没有值得这块大陆接受的条件，或者没有任何方式可以弥补我们曾挥洒的热血以及付出的财力。

人们努力争取的结果总应该和他们的辛苦付出成正比。撤除诺斯，或者撤掉整个可憎的私党都抵不上我们巨大的付出。贸易暂时中止带来的不便足以抵消对背负骂名的所有议案的废除，如果这些议案成功废除的话。但如果整块大陆必须拿起武器，如果每个人必须充当战士，只是与可鄙的政府对抗就太不值得了。如果这是我们奋斗的全部，那我们为了废除法案付出的就太多太多了。一个公正的评估是，如果为了法律像为了土地付出邦克山那样的代价，这简直太愚蠢了。我一直认为美洲独立这件事迟早都会发生，从最近大陆的快速成熟来看，独立离我们不会太远了。因此，在对抗爆发时，除非我们执意为一件事情争得面红耳赤，否则这种争论就太不必要了，因为时间迟早会纠正它。这就像在一件法律诉讼中浪费一处地产来管理承租人非法侵入的行为，而此人的租约马上就要到期。在1775年4月19日（列克星敦大屠杀）这个重要日子之前，没有人比我更希望和解，但那天当我知道所发生事件的那一瞬间，对这个麻木不仁、脾气糟糕的"英国暴君"，我永远放弃了。我鄙视那个卑鄙的人，那个假装自己是人民的父亲，却在听到他们一手制造的大屠杀时无动于衷，而且明知道他的灵魂沾满了鲜血却依然能平静入睡。

但是如果承认这些事情已经和解，会发生什么呢？我的答案是，这个大陆遭到毁灭。原因有以下几条：

首先，统治权依然掌握在国王手中，他对美洲大陆的所有立法都持有否定权。他被那些追求自由的人们视为宿敌，而当人们发现国王渴望得到一切专断权利时，难道他不会对这些殖民地宣称："你们无权制订法律，除了制订那些我允许的"？根据所谓的现有宪法，难道美洲大陆会有居民愚蠢到不明白除了国王允许的法律外，整个大陆都不能制订任何法律？根据以往所发生的事情，难道会有人无知到不清楚国王只会允许制订那些利于他的法律，除此之外，国王绝不容忍我们制订其他任何法律？由于美洲法律的缺失，也由于需要遵循那些英国为我们制订好的法律，我们一直被有效地奴役着。在达成和解（人们这样称呼它）后，难道没有人觉得英国国王会动用一切力量来迫使美洲大陆一直做卑微恭顺状吗？如果不向前进，那么我们就会向后退，或者陷入那无休止的争论以及荒谬的请愿中。我们如今的强大已超过国王的原始希冀，难道将来

他不会尝试一切努力来削弱我们吗？先谈论一点，一个嫉妒我们繁荣的政权，大家觉得让它统治我们，合适吗？任何给出否定回答的人都是独立之士，因为独立无非就是我们是否可以制订自己的法律，或者国王，这个美洲大陆最大的敌人，是否会告诉我们："你们必须按照我的意愿来制订法律"。

然而你会说国王在英国也同样享有否定权，英国的人民只有在征得国王同意的情况下才能制订法律。从良好的秩序这方面来看，这里面有些东西十分荒唐，一个仅21岁的年轻人居然可以对着数百万比他年长，比他智慧的人们公然表明："我禁止你们提出的这项或那项议案成为法律。"（这样的事情经常发生）但在这里，我拒绝接受这样的回复，尽管我永远不会停止揭露此种制度荒谬性的步伐，但我只能这样回答，英国是国王的居住地，美洲却不是，因此两者的情况则大不相同。在美洲国王否定权的危险性及危害性比起英国要高出十倍之多，因为，在英国，国王几乎不会否决任何旨在增强英国国家防御的议案，然而在美国，情况则完全相反，国王不会允许通过这样的法案。

美洲只是英国政治体系中的一个从属元素——英国只有在为了实现自己的目的时，才会考虑到美洲的利益。因此，如果我们的成长起不到促进她的优势的作用，或与她没什么牵扯的话，受自身利益的驱动，英国会尽可能地来压制我们的成长。鉴于之前发生的事情，很快我们就会受制于二手政府！人们不会只因名字的改变就能把敌人变成朋友。为了表明现在达成和解是一个危险的主张，我断言，目前国王的策略就是撤销那些法案，从而恢复自己对其他领地的统治。国王可能在今后很长一段时间内通过偷奸耍滑实现他不能够在短期内通过武力和暴力实现的东西。和解与毁灭几乎密不可分。

其次，我们希望拥有的最好结果也不过只是权宜之计，当殖民地成长到一定阶段，处于监护之下的政府也就无法继续存在，因此，在此过渡期间，整体局面和事情的状态未定并且前景非常不明朗。有财产的移民是不会选择来到一个政府形式岌岌可危的国度，而且每天都在动荡中摇摇欲坠，在混乱中如履薄冰。而现有的居民也可能抓住这一间隙，处理他们的财产，远离这块大陆。

但所有论点中最有力的不是别的，正是独立，也就是一种大陆形式的政府，这种政府可以保障大陆的和平，并且确保她远离内战。我现在有点畏惧与英国达成和解这件事，因为很有可能，和解之后某些地方会发生叛乱，而这种局面一旦发生，将比英国所有的恶毒还要来得致命。

数千人命丧于英国的残暴（可能还将有数千人面临同样的命运）；相对于我们这些没有这种遭遇的人，那些人的感情要复杂得多。他们现在只拥有自由，他们之前所享有的一切全都献身给了自由，而且他们再没有什么可以失去，因此他们鄙视向英国屈服的行为。另外，殖民地对待英国政府的整体态度就像是一个即将结束青春期的年轻人，他们对她关心甚少。一个不能维护和平的政府，根本不能称作政府，在那种情况下，我们的钱无异于打了水漂。祈祷英国能够做些什么呢？如果达成和解的第二天就爆发内战，那么英国政府的权利只不过是一纸空文。我听到有人说，当然我相信很多人说话之前都没有思考，他们惧怕独立，因为独立会引发内战。人们最初的想法很少能百分百正确，此时此刻情况亦是如此。相对于独立，与英国保持这种脆弱的联系要危险十倍之多。假使我也是一名受害者，我绝不会同意和解，如果被逐出家园，财产被破坏，生存环境被毁灭，作为一个人，能够感知伤害的人，我永远都不能够赞同和解的主张，或永远都不会认为自己受到约束。

殖民地已经给大陆政府显示了她良好的秩序以及服从精神，这足以让每一个通情达理的人感到开心愉悦。除非是出于幼稚可笑的原因，否则没有人可以为自己的恐惧找借口。同理，没有殖民地会争取优势来统治别人。

无所谓差别，也就不存在谁比谁更为优越的问题，而且绝对的平等不会带来任何诱惑。欧洲的共和国都可以（我们可以说一直是）和平相处。荷兰和瑞士跟战争绝缘，无论是外忧或者内患。对君主制政府而言，实际情况就是，它永远都不会拥有长久的和平：王权对于国内野心勃勃的歹徒来说就是一个巨大的诱惑，而王室本身傲慢的不断膨胀会导致其与外部势力的最终决裂。但同样情况下，顺应更多自然原则建立的共和政府则会采取协商的方式解决遇到的问题。

涉及到独立，如果有任何真正的担心，那就是相应的计划还尚未制

定，人们看不见自己的出路。因此，在这项事业的开始，我愿提供以下建议，同时我还想很谦虚地说明，我自己没有其他任何意见，只不过想在此抛砖引玉。如果能把个人零散的想法都汇集起来，那么它们通常可以被那些聪明能干的人当做素材来做更有意义的事情。

让我们做到每年都举行一次议会，只选举一个主席。代表权也需要更加公正。只为讨论国家内部事务，并且这样的议会必须服从于大陆议会的权威。

让我们把所有殖民地都划分为六、八或十个便利的区域，每个区域派送一定数量的代表参加大陆议会，这样的话，每个殖民地至少派送30名代表。大陆议会的整个代表人数将至少是390名。每次议会的召开以及主席的选择都按照以下方法执行：代表们到场后，通过抽签的方式从13个殖民地中选出一个殖民地，然后，整个大陆议会通过投票从已选举出的殖民地代表中选出主席。在下一届大陆议会中，只从12个殖民地中以抽签的方式选出一个殖民地，上一届议会中选举出主席的殖民地将不参与此次抽签，这样的话，所有13个殖民地都能有自己的机会。为了确保凡是成为法律的事项都绝对令人满意，都绝对公平，我们要做到不少于大陆会议3/5的代表才能被认为是多数。在一个构成如此公平的政府管理下，任何不和谐的行为都无异于与撒旦为伍。

但这里有一个棘手的事情，就是不管是谁，不管以什么方式，必须有人发起这项事业，而且似乎看起来，这件事情由介于统治者与被统治者之间，或者说是介于议会与人民之间某个中介机构来发起无疑是众望所归的。那么就按照下列方式，为了下列目的召开大陆议会吧：

大陆议会的委员会由26名议会成员组成，也就是，每个殖民地推举两名议员。每个代表大会，或州民议会选出两名委员；会有5名代表从各州首府或者市镇产生，他们将代表整个州，而这5人是由全州各地尽可能多有资格的选民选举得出；或者，如果想要更为便利，也可只从两三个人口最为密集的区域中选出代表。以这样的方式召集议会，它将会结合下面两大原则，即知识和权力。大陆议会、州议会众议院或（政党决定总统候选人的）全国代表大会成员，运用其在处理国家事务时积攒的经验，将成为能干且举足轻重的顾问，而整个会议则因经全体人民授

权拥有真正的法定权威。

肩负人民赋予的使命，议员们聚集在一起制订《大陆宪章》，或《联合殖民地宪章》（这对应于所谓的英国《大宪章》）；明确大陆议会、州议会众议院成员的数量以及选举方式，会议召开日期，还有草拟他们之间的业务和管辖权（要牢牢记住，我们的力量是来自于整个大陆，而不仅仅是源于洲际）；要确保全体人民的自由和财产得到保障，特别是，宗教信仰自由须建立在人民按自己心愿信奉宗教的基础上，以及其他一些需要在《宪章》内包含的事项。在这之后，上述会议便需要解散，同时根据上述《宪章》暂为大陆选举出合适的立法人员和地方长官。愿上帝保佑他们平安、幸福，阿门。

如果将来有任何人经授权来接管此项事业或其他用作同样目的的事业，德拉戈内蒂，这位对政府有着敏锐洞察力的先哲曾这样说过："作为政治家，他们旨在为人民谋得真正的幸福和自由。那些探索出全新的政府模式，能做到既不劳民伤财，又最大限度地确保人民幸福的政治家们，理应得到一代又一代人的感激。"（德拉戈内蒂《论美德与回报》）

然而会有人问，美洲的国王在哪里？朋友，我要告诉你的是，他在天上统治着，但绝不会像英国国王那样涂炭生灵。趁我们还没有显得非常缺少世俗的荣耀，让我们为宪章的正式宣布选出一个庄重的日子，让我们把从上帝那里得来的旨意融入这神圣的法律之中，让我们把皇冠也赋予法律。这样以来，整个世界就会知道，当我们赞同君主制时，在美国法律就是国王。在所有的专制政府中，国王就是法律，因此在所有的自由国度，成为国王的则应该是法律，不能是任何别的事物。然而为避免日后滥用法律的行为出现，《宪章》宣布仪式一结束皇冠就应该即刻被毁掉，将其分散到拥有相应权利的人民大众手中。

拥有自己的政府是自然赋予我们的权利。当一个人认真思考人类事务所面临的危机时，他深信，有能力时，相对于等待时机组建自己的政权，以镇定自若、从容不迫的方式处理这件事情要更为重要和安全。如果我们现在不这么做，将来就会有一些马赛涅罗[1]那样的人揭竿而起，利用大众的焦躁不安，将这些亡命之徒以及心怀不满的人聚集一堂，想要自立门户，紧接着他们就会像大洪水一样把属于这块大陆的自由一扫

而空。如果将美国政府再次交还到英国人的手中，摇摇欲坠的形势对某些想要一试运气的绝望冒险家无疑是一种诱惑。在这种情况下，英国能给予我们什么样的宽慰？在她听到消息之前，那件灾难性的事情可能已经结束了，而我们自己如同可怜的布立吞人一样正在征服者的压迫之下痛苦喘息。现在反对独立的那些人，你们根本不知道自己在做什么；你们让政府的位子空着，这就是给永久的专制打开了一扇门。

成千上万的人意识到把野蛮、地狱一样的势力驱逐出这块大陆是一件多么光荣的事情，因为这股邪恶势力已经煽动印第安人和黑人开始摧毁我们；为这样残酷行为买单的不只有背信弃义的他们，也有冷酷无情的我们。

[1]托马斯·阿涅罗，又名马赛涅罗，那不勒斯的一名渔夫，在公共市场上鼓励他的同胞反抗西班牙人的压迫，这之后他又进一步推动他们起义，而他本人也当上了国王。

与理性禁止我们信任，情感（已经千疮百孔）教导我们憎恨的那些人谈论友谊，这简直是愚蠢。我们和他们之间仅存的那点同源关系也在消磨殆尽，当这点同源关系走到尽头时，有没有任何理由可以让我们对我们之间的感情增进抱有一丝希望？或者当我们有重要十倍的问题需要争论时，我们会不会更容易达成一致？

那些向我们介绍和谐以及和解的人们，你能否补偿那已经逝去的时光？你能否把昔日的纯真还给娼妓？如果这些你都不能实现，那么你也无法让美国和英国达成和解。最后的一根纽带也已断裂，英国人民正在发表演讲反对我们。有些伤害，天理难容；如果她真的能够容忍，那么她已不再是天理。如果有人可以原谅强暴自己情人的人，那美洲大陆就能原谅英国的杀人犯。上帝给我们植入这些不可磨灭的情感，是抱有良好且智慧的意图的。在我们的心目中，它们就是上帝的保护神。它们让我们与动物有别。如果我们对于情感的触碰冷若冰霜，那么社会契约将解散，正义将从地球上消失，或者只是形同虚设。假如受到的伤害不能激怒我们起来要求伸张正义，那么强盗和杀人凶手将常常会逃脱惩罚。

噢，那些热爱人类的人们，那些不仅敢于反抗专制，而且敢于反抗暴君的人们，请站上前来！旧世界的每个角落都是压迫当道。全世界自由都在被追捕。亚洲、非洲很久之前就已经驱逐了自由。欧洲视其为陌生人，英国警告她赶紧离开。噢，接纳这名逃犯并及时为人类准备庇护所吧！

谈美洲目前的能力，以及一些其他想法

无论是在英国或美洲，我遇见的每一个人都向我表述过这样的观点，那就是英国和美洲的分离势在必行。然而当我们试图描述大陆独立的成熟时机时，表现出来的判断并不十分明智。

既然大家都同意采用这个方案，而且唯一的分歧就只在时间方面，那么为了纠正错误，如果可以的话，我们应该找个合适的时间全面调查一下这些事情。然而，不需要弄得过于复杂，调查会马上结束，因为时间已经所剩无几。大家的齐心协力以及万物的光荣联盟都可以证明这一事实。

伟大的力量不在数量，而在团结。我们现有的数量已经足以与全世界对抗。目前，美洲大陆拥有一支训练有素、装备精湛，世界上最庞大的部队。就美洲目前的实力而言，没有任何一个单个的殖民地可以支撑自己，并且，团结起来才能够完成这项伟大的事业，多于此，或少于此，产生的效果都可能是致命的。我们的陆军力量已经足够，就海军方面来说，必须清楚地认识到，当美洲大陆依然被英国玩弄于股掌之间时，她就不可能允许美国人拥有自己的部队。因此，至于那方面，即使再过一百年，我们的情形恐怕也不会比现在好多少。相反，事实是，情况可能更糟糕，因为本国的木材每天都在减少，并且最后剩余的木材位置都比较偏远，而且还很难获得。

如果居民挤满了整个美洲大陆，那么目前情况下她所经历的痛苦会更加难以忍受。拥有越多的海港城镇意味着需要我们保卫和失去的就会

更多。目前的数量正好满足我们的需求，这种情况下，没有人会被闲置。贸易的缩减会促进一个军队的出现，而军队的需要又会带来新的贸易。

我们没有债务，而且无论在这方面产生什么债务，这一切都将成为我们美德的光辉留念。如果能够给后代留下一个有着稳定形式的政府，一个属于他们自己的独立政体，那么为此付出的任何代价都是微不足道的。但如果花费数百万只是为了废止一些法案，为了摧毁现有的政府部门，那未免太不值得，而且这样对我们的后代太过于残忍了。因为一旦这样，有很多事情需要他们处理，而且他们会因为我们的行为负债累累，这一切都不会给他们带来任何好处。正人君子是不会产生这样的想法的，只有那些心胸狭窄之人，那些整日叫嚣的政治家们才会有此想法。

如果这项事业得以完成，那么我们所欠的债务就不值一提。大概没有任何一个国家不背负债务。一个国家的债券就是这个国家的债务。而且当债务不会产生任何利息时，这绝不是一件痛苦不堪的事情。英国承受着高达140,000,000英镑的债务，她也因此支付着高达4,000,000的利息。因为巨额贷款的支持，她因此拥有一支庞大的海军部队。美洲没有债务，也没有海军，然而，若我们的债务能够达到英国国债的二十分之一，那么美洲将拥有一支与英国海军一样强大的军队。目前英国海军的价值不会超过3,500,000英镑。

本书一版和二版时不曾包含下列计算，而这一版本包含在内的这些计算将作为证据来证明上述对海军的预估是公平公正的。（参见恩迪克的《海军史》绪章，56页）。

依据海军部长伯切特先生的计算，打造各个等级舰船的费用，以及建造船只必不可少的桅杆、桁、船帆及索具的费用，还有水手和木匠八个月来的辛苦钱，各项费用如下所示：

一艘装有100只枪炮的舰船	英镑35,553
90	29,886
80	23,638
70	17,785
60	14,197
50	10,606
40	7,558
30	5,846
20	3,710

由此，我们很容易就能算出整个英国海军的价值或成本，因为在1757年它的全盛时期，其拥有下列数量的舰船及枪炮：

舰船数量	枪炮数量	每艘成本	全部成本
6	100	£35,553	£213,318
12	90	29,886	358,632
12	80	23,638	283,656
43	70	17,785	746,755
35	60	14,197	496,895
40	50	10,606	424,240
45	40	7,558	340,110
58	20	3,710	215,180
85	单桅纵帆船，轰炸船，以及纵火船，等等	2,000	170,000
成本			3,266,786
可供添置枪炮的余额			233,214
共计			3,500,000

世界上没有哪个国家像美洲大陆这样拥有如此优越的地理位置，也能够因此在内部养护军舰。柏油、木材、铁和绳索都是她的天然产物。我们不需要从国外进口任何东西。然而荷兰人，通过向西班牙人以及葡萄牙人出租舰船获取暴利的荷兰人不得不进口他们所使用的绝大多数原料。我们应该把军舰制作看作是商品，因为美国就是军舰的天然制造厂。这将是我们最成功的一笔投资。海军建成后，它的价值将远远大于成本。而这正是国家政策微妙的地方，将商业和国防巧妙地结合在一

起。让我们来打造一支属于自己的海军吧，如果不再需要海军，我们还能够将其卖掉，这样一来，我们就可以用真金白银来替换掉纸币。

至于舰队的人员配备方面，人们一般都会陷入误区； 其实大可不必让四分之一的人都去担任海员。那艘“恐怖号”私有武装船和“死神船长号”在上一次战争中经受住了所有船只所经历过的最激烈的一场战斗，尽管她的编制名额已高达200人，但船上的海员人数却还不到20人。一些能干、社会交际又好的海员很快就能指导一定数量活跃在陆地上的人们适应海上的工作。因此，趁我们的木材供应充足，渔业遭遇堵塞，海员和造船商处于失业状态，现在无疑是开始海上事业的绝佳时机。战争中的人们曾使用着七八十支40年前在英格兰打造的枪支，为何现在情形截然不同呢？打造船只是美国人最为骄傲的事业，而且在这方面，她迟早会领先全世界。东方的超级帝国大多地处内陆，因此排除了他们撼动美国地位的可能性。非洲仍处在野蛮状态；而欧洲，没有哪个势力拥有如此辽阔的幅员，或绵长的海岸线，或可以自给自足的内部物质供应。自然在赐予一件好东西的时候，往往都会吝惜另一件。然而对于美洲，自然却非常慷慨，毫不吝啬地让她占尽所有优势。辽阔的俄罗斯帝国几乎与出海口隔绝，因此，她广袤的林海，她的柏油、铁和绳索都只能作为商品。

出于安全方面的考虑，我们不应该拥有一支舰队吗？现在的我们不再是60年前可怜的小老百姓。那个时候，我们或许可以把财产随意放在大街上，或是田野中，而且可以做到夜不闭户，安然入睡。然而今非昔比了，我们自我保护的手段需要随着财产的增加进行提升。12个月之前，一个普通的海盗可能很轻松地就能从特拉华到达费城，来肆意掠夺当地居民的财物。其他地方可能也会遭遇同样的事情。不但如此，任何大胆的家伙，驾驶着一艘载有14或16支枪炮的双桅横帆船，也许就能够洗劫整个大陆并且卷走50万英镑。这些都是值得我们注意的情况，它们指出了拥有海军保护的必要性。

或许，会有人说，当美洲和英国讲和以后，英国会保护我们。难道我们会愚蠢到认为她可能为了保护我们而在我们的海湾驻扎海军吗？常识会告诉我们，一个试图征服我们的势力是最不适合来保护我们的。征服可能是打着友谊的幌子进行。而我们自己，在经过长期的英勇奋战

后，最终沦为奴隶。而且如果我们不准许英国将他们的船只驶进我们的海港，我想问问，她到底要怎样来保护我们？一个远在三四千英里之外的船只起不了多大作用，而且如遇突发事件，则毫无用处。因此，如果我们将来必须要保护自己，为什么不自己保护自己？为什么要交给别人来做？

英国的战舰数量十分可观，但却只有十分之一的战舰能够随时待命，其中有很多都已名存实亡。然而，即使这些战舰只落得一块木板，它们的名字也依然会被记录在册。在随时待命的战舰中，不到五分之一可以同时在海湾拥有备用船只。东方、西印度群岛、地中海、非洲以及其他受英国统治的地区对海军的需求量很大。基于偏见和疏忽，对英国海军的形成，我们有着一种错误的认识，我们的言谈也使人感觉我们好像应该与整个英国海军对抗，然而出于此原因，我们必须拥有同等强大的海军。当这种想法不能够立即实现时，一些伪装的托利分子便被趁机派遣来阻挡我们这项事业的进展。没有什么事情可以比这更违背真理了，因为如果美洲拥有英国海军力量的二十分之一，那么她可以轻易打败英国。因为我们没有，也从没宣称过任何海外领土，因此整个力量都指望着我们自己的海岸线，从长远来看，相对于那些在发动攻击之前，需要从三四千英里外长途跋涉，还需要为了整修和招募新兵航行同样距离的敌人来说，我们因为在自己的海岸线作战而拥有二比一的优势。尽管英国可以利用她自己的战舰来影响我们和欧洲的贸易，我们也有同样强大的舰队来牵制她与西印度群岛的贸易往来，由于西印度群岛与美洲大陆比邻而居，因此它完全在美洲的控制之下。

如果我们觉得没有必要维持一支常备海军，我们可以寻找到某种办法从而在和平年代依然保持一支海军力量。如果能够给商人们一些额外补贴，让他们来打造并且使用50或60艘装有20、30、40或50支枪炮的船只（商人们的额外补贴与他们的散装损失成正比），再加上一些有恒定工作周期的警卫船，就足够来维持一支像样的海军了，还不用因为在和平年代要让他们的舰队腐烂在码头而忍受他人诟病。将商业力量和防御力量结合起来这是很好的政策，因为当我们掌握了力量和财富，便不再惧怕外部的敌人。

我们拥有的每一件防御物品，都是数量繁多的。这里大麻十分茂

盛，以至于我们都不再需要绳索。这里钢铁产量也是远超于其他国家。我们的轻武器可以叫板全世界。也可以随意铸造大炮。我们每天都在生产硝石和火药。我们的知识也正以小时的速度飞速增加。革命就是我们骨子里的特质，勇气也一直与我们为伴。因此，我们还缺少什么？为何我们仍犹豫不前？除了毁灭，我们别指望从英国那里得到别的什么。如果她再次被准许来统治美洲，那么这块大陆就再也不值得留恋了。猜忌四起，暴动常有发生，谁会挺身而出平息事态？谁将冒着生命的危险迫使自己的同胞不向外势力屈服？宾夕法尼亚和康涅狄格之间关于某些未划界限土地的意见不和表明英国政府微不足道，同时也完全证明只有美洲大陆的政府才能有效处理他们自己的事务。

为何目前这个时机最佳的另外一个原因是，我们的人数越少，空置的土地便会越多，这些土地不但可以用来清偿现有的债务，也可以用来源源不断地给予政府支持，而不是让国王用来肆意挥霍。世界上没有哪个国家拥有这样的优势。

到目前为止这个被大家称为殖民地新生儿的国家，还未遭到反对，这就是一个利于独立的论据。目前人数正好合适，如果数量更多一些，那么我们可能不会像现在这么团结。有件事情值得注意，那就是，一个国家的人口越多，这个国家的军队规模就越小。在军事人数上面，古代人要远远超过现代人，而且原因是显而易见的：贸易深受人口增长的影响，而人们太过于专注贸易，无暇参与其他事情。商业削弱了精神，也同样削弱了爱国主义和军事防御。历史已经向我们充分说明，一个国家最勇敢无畏的成就往往都是在其未成年时期完成。随着商业的增加，英国已经失去了她的精神。伦敦这座城市，虽然人口基数还可以，但是却像懦夫一样任人宰割，不敢言语。人们会失去的东西越多，他们便越不敢去冒险。富人通常都是恐惧的奴隶，而且像一只小狗一样做瑟瑟发抖状来屈服于权贵。

对于国家和个人来说，青年时代是良好习惯的播种期。如果要用以后半个世纪的时间来在这块大陆上建立政府，即使并非不可能，这件事情也会很有难度。随着贸易以及人口的增加，各方面利益会加剧分化，这一切都可能导致混乱。殖民地之间冲突不断。他们可能对彼此间的帮助不屑一顾：傲慢愚蠢之人会因一点成绩欢欣雀跃，智者则会为之前没

有能够组建联盟懊悔不已。因此，当前是成立联盟的最佳时机。幼年时期培养的亲密关系，患难中建立的友谊，是最能持久且保持不变的关系。我们目前的联盟就拥有这些特征：我们年轻，并且一同经历过不幸；我们的团结还带领我们经受住了重重苦难的磨练，而且开启了一个值得后代人为之骄傲的难忘时代。

目前阶段也是一个特殊时期，这样的时期对于任何一个国家来说，只有一次，也就是说，来组建自己的政府。绝大多数国家已经遗失良机，因此只好被迫接受征服者为他们制定的法律，而不能够自己制定法律。首先，他们拥有了一个国王，然后有了某种形式的政府。然而，应该先有政府的宪章或条款，然后再授权一些人来做执行工作：从其他国家的错误中汲取教训，锤炼智慧，抓住眼前机遇，以正确的方式开始组建政府。

当征服者威廉征服英国后，他用暴力威胁英国民众接受他制定的法律。除非我们准许在美洲组建政府，而且这个政府应该是合法、有权威的，否则我们会被某个幸运的恶棍凌逼来遵循他制定的法律，此人可能会以同样的方式对待我们，到那时，我们的自由何在？财产又何在？

至于宗教，我认为保护所有勤恳的宗教宣称人，政府责无旁贷，然而我不知道在这方面政府还可以做其他什么事情。只有各行各业的吝啬鬼才不愿舍弃狭隘的灵魂，自私的原则，一旦让一个人丢开这些东西，他便可立即摆脱这方面的恐惧。猜疑与卑鄙的灵魂为伴，而且它是所有美好社会的祸根。就我个人而言，我完全真诚地相信，人们秉持各种各样不同的宗教观点，这是主的旨意：它赋予我们更广阔的天地来宣扬基督教的仁爱精神。如果我们所有人的思维方式都相同，那么我们的宗教倾向将缺少检验。根据这一开明的原则，我认为，我们中间各种不同的信仰就如同来自同一个家庭的孩子，不同的只是所谓的教名而已。

着手这项工作的早些时候，我就《大陆宪章》的制定谈了一些自己的想法（只是提供一些建议，而不是计划），在这里，我想借此机会重申一下这个话题，据观察，我觉得《大陆宪章》应该被看作是神圣义务的一种凝聚力，全体公民都要参与进来，支持每个殖民地的权利，无论是在宗教、个人自由或是财产方面。明确的协议、分明的账目，才能保

证友谊长存。

前面我也提到拥有广泛、平等代表权的必要性，没有其他政治事务可以比这更值得我们关注了。少量的选民，或者少量的代表都同样危险。但是如果代表不仅数量少，而且还分布不均匀，那么危险系数则增加了。下面我举个实例来证明以上说法：当那些支持大陆联合的人们将请愿书提交给宾夕法尼亚众议院时，只有28位议员出席，巴克斯城的8名议员全部投了反对票，而且来自切斯特城的7名议员也同样选择了投票反对，这就相当于整个省就只被这两个城镇统治了，而且这种危险将始终暴露在外。在众议院上次召开的会议上，议会以不正当的方式延长会议时间从而来获得该省代表拥有的权利，此举应该从整体上告诫人们要以何种方式委托自己手中的权利。给代表们准备的一套指令已经整理好了，但无论是从合理性还是从操作性来看，都可能使小学生蒙羞，而这些指令在获得少数会外议员的认可后，移交给众议院，而且代表整个殖民地获得通过。然而，如果整个殖民地人民获知议员们在制定一些必要的公共措施时不怀好意，那么他们会毫不迟疑地认为这些人不值得信任。

一些当务之急会让许多事情都变得便利，然而如果这些紧急事件继续存在便会演变成压迫。权宜和权利是两种截然不同的东西。当美国遇到灾难需要商议时，那一刻没有现成的办法，最佳的做法就是从众议院委派几名议员来处理这件事，而且他们运用自己的智慧使这块大陆免于沦落的悲惨命运。若没有议会，我们很有可能永远无法摆脱厄运，因此，就拥有为此机构挑选成员模式的这件事，每个对良好秩序怀有期许的人都必须认真考虑。我向那些研究人类的专家提个问题，让同一个机构拥有代表权及选举权，赋予它的权利是否过多？当我们为后代规划时，我们应该牢记美德没法遗传。

拜敌人所赐，我们总是能够收获那些至理名言，也总能够因为他们的错误而警醒。康沃尔先生（财政部诸大臣之一）对纽约议会的请愿书嗤之以鼻，因为他说，那个议院仅有26名成员，他又说道，如此稀少的人数不足以代表整体。在此我们感谢他无意识的诚实。[2]

总而言之，无论这件事在一些人眼里看起来有多么奇怪，或者他们

有多么不愿意这样认为，这些都无关紧要了。许多强有力、引人注目的理由都表明，要处理眼下的事情，最好的办法莫过于对独立公开、明确地宣布了。这些理由如下所示：

第一，两国交战时，其他那些没有卷入战争的国家会出面来调节，为争取和平作出努力，这已成为各国的一项习俗。但当美洲把自己称为大不列颠臣民时，没有任何势力会为她提供调解，不管这个势力表现得多么友好。因此，就目前的状态而言，我们或许会无休止地争论下去。

[2]那些能够充分理解一个广泛平等的代表制度对于一个国家有多么重要的人们，应该阅读布格的政治《专题论文》。

第二，如果我们利用法国或西班牙提供的帮助只是为修补裂隙，只是为加强英国和美国之间的联系，那么认为法国或西班牙会给我们提供某种帮助的想法就十分荒唐，因为他们有可能因此而承担不好的后果。

第三，当我们宣称自己为英国臣民时，在外国的眼中，我们一定被认为是反叛分子。因为当我们头顶臣民的名义拿起武器时，按照惯例，此种行为会被认为是对外国人的和平构成威胁。我们现在，立即就可以解决这个悖论，但需要将反抗和征服统一起来理解。这个想法对普通大众而言，理解起来有些困难。

第四，如果发表一项声明，而且将此声明派送到外国宫廷，陈述我们的悲惨境遇，以及我们为了改变现状所尝试过的那些徒劳无益的和平方法；同时宣称，由于英国宫廷的凶虐残暴我们已经无法再继续幸福或安康地生活下去了，已经逼不得已必须要和她断绝一切联系；并且向国外宫廷保证我们一贯持有的和平意向，以及想与他们开展贸易的渴望。这样的纪念方式会带给这块大陆很多好处，比开往英国满载请愿书的船只来得有用。

目前，作为英国臣民，没有国家愿意接受我们，也没有国家愿意听闻我们的消息。所有的宫廷的惯例都对我们不利，而且将来也是如此，只有我们争取独立，才能做到与其他国家并肩而立。

这些程序起初可能看起来很怪异，并且困难重重。但是，如同其他我们已经经历过的阶段，只需一点时间，这些程序就会变得熟悉而且赢得人们的认同。除非宣布独立，否则这块大陆就会像一个继续将不愉快的事情一日一日拖延的人一样，明明知道必须要去做这些事，却迟迟不愿付诸行动，只是期盼这些事情能够尽快完结，然而一想到这些事情必须要做，仍然会纠结不已。

附录

自从这本小册子的第一版发行之后，或者更准确一点，在这个小册子发行的当天，国王的讲话就在这个城市亮相了。如果说这本册子的诞生是受预言之灵指导的话，那么它的出现可谓时机正好。一方的存心作梗，说明了另一方坚持主张的必要性。人们通过报复的方法读懂了这一切。国王的演讲非但没有吓唬到人们，反而为独立基本原则的产生指明了道路。

遵守礼节，或是保持沉默，无论是出于何种动机，当他们对卑鄙、邪恶的行为表现出哪怕是一点点赞同，这都将会带来伤害；因此，如果人们接纳这种说法，那么国王的演讲自然而然会被理解成为议会和民众憎恶的一种恶行。然而，一个国家的内部安定很大程度上取决于对被称之为国家事务的忠贞上，面对一些事情，在守护我们的和平与安全时，无声的蔑视总是好过使用憎恶衍生的各种新办法，因为那毫无新意。而且或许归功于这种谨慎的考虑，国王的演讲在此之前并未遭到公众谴责。这个演讲，如果可以称之为一次演讲的话，简直就是对真理、共善，以及人类存在的蓄意、肆无忌惮的诽谤；以华而不实、冠冕堂皇的方式把活人当祭品来满足暴君的骄傲。而且这种普遍的人类大屠杀是国王的众多特权之一，也是国王带来的一些恶果；就像自然不了解他们，他们亦不了解自然一样。尽管国王是我们自己的发明创造，但他们不了解我们，自命为神，以为自己创造了自己。这篇演讲有一点好处，就是，它不打算欺骗，即使我们愿意被它欺骗，它也欺骗不了我们。就表

面判断，演讲中充满了残酷和专制。它让我们在阅读的时候，一点都不迷失；即使在阅读的时候，字里行间都让我们相信，在森林中捕获猎物的裸体或粗野的印第安人都不及英国国王野蛮。

约翰•达尔林普尔先生，一篇满是抱怨、阴险作品的假定作者，他的书被谬称为《英国人民致美国人民》，他臆想，这里的人民都被国王的描述和气势吓到了，文章中对现有国王的真实性情作了描述（尽管他这么做很不明智）："但是。"作者说道，"如果你倾向于恭维政府，对此我们不会有任何抱怨（此处暗指撤销印花税法案的罗金罕姆侯爵）。" "如果你拒绝赞美那位君主，那么这就非常地不公平，因为要做任何事情，只有他点头同意才可以。"这简直就是明目张胆的保王党主义！这就是毫不遮掩的偶像崇拜！谁要是可以淡然地听取、吸收这样的主张，只能说明他已经失去了明辨是非的能力。这样的人，丧失了作为一个人原本有的尊严，沦落到畜生不如的境地，蠕虫一样受人鄙夷地正爬行在这个世界上。

然而，现在英国国王说什么或做什么已经无关紧要了。他已经居心叵测地打破了一切道义和人类义务，将天性和良知肆意践踏在脚下。以他长久以来形成的傲慢和残酷行为，这为他自己招致了普遍的仇恨。现在到美洲自力更生的时候了。她拥有一个庞大而年轻的家庭，更需要她担负起照顾他们的责任，而不是将她的资产用来支持一个让人类和基督教徒蒙羞的政权。那些派来监督一个民族道德的人（无论他们隶属于哪一教派），以及那些公共自由的直接守护者，如果你们希望保护自己的祖国不受欧洲的腐败污染，那么你们肯定暗地里希冀独立。但是，将道德相关的部分留给个人去思考，我主要就以下方面阐述我的观点：

首先，美洲的利益驱使她脱离英国。

第二，哪种办法最为容易，且实际可行，是和解还是独立？下面是我的一些随想。

为了支持第一点，如果判断正确的话，我可以列举出这块大陆上最能干、最有经验的人士的观点。而且，他们在此问题上的一些想法公众目前还不知晓。事实上，这个立场不言自明，因为任何依赖外国势力、贸易受限、立法权力受到束缚及限制状态下的国家，都不能够在物质方

面取得成就。美洲还不知道什么叫做富裕；尽管历史上没有哪个国家可以比拟她已经取得的成就，但就她可能取得的成就而言，美国目前仍处在孩童时期，她应该将立法权掌握在自己手里。此刻，英国正觊觎那些她想得到却对她没有任何好处的东西；美洲大陆正纠结于一件生死攸关的事犹豫不前。能给英国带来利益的是商业，而不是对美洲的征服，如果各国都像法国和西班牙一样彼此独立，那么这种状况多半将还会继续；因为对多数商品而言，他们找不到比美国更好的市场。但是，目前主要且唯一值得争论的话题是这个国家摆脱英国或者其他国家争取独立，而且就像所有其他必然会被发现的真理一样，这件事情将日渐清晰而强烈。

首先，因为这件事迟早都会来临。

第二，因为拖延的时间越长，实现起来也就越难。

我常在公共场合以及私下谈论那些说话不经思考的人犯下的不着边际的错误，以此来娱乐自己。在听到过的众多表述中，下面这种说法似乎最具代表性，也就是，如果英国与美洲之间的决裂发生在四五十年之后，而不是现在的话，那么这块大陆就更有能力来摆脱英国获得独立。就此说法，我的回复是，因上次战争所获经验实现的目前这种军事水平，四五十年后，可能会完全消失。到那时，这块大陆可能都没有将军，甚至连军官也没有。而且，我们，或者我们的接班人，会像古代印第安人一样对军事一无所知。如果专心研究的话，就单凭这一立场，便可毫不费力地证明当下的时机最好不过。论证方法是——上次战争结束之时，我们积攒了经验，但军队数量不足；然而四五十年之后，我们应该会有足够的数量，但却没有了经验。因此，合适的时机必须是两个极端之间的某一特定时间点，我们的军队既拥有足够的经验，又获得了数量上的增加。也就是说，最好的时机就是现在。

读者将会原谅我的这段题外话，因为这段话不适合放在我起初的话题之下，而且我现在要利用下面的立场回到最初的话题，那就是：

如果美国与英国之间的关系得到修补，那么英国将仍旧是美国的管理者和主权国（就目前的状况，美国正在完全放弃这种想法），我们偿还已有或将来可能招致的债务的能力会被剥夺。随着加拿大以100亩地

仅仅5英镑的价格对她边界不公正地扩张，一些省份边缘地区被秘密剥夺的预留地的价值合计相当于2500多万宾夕法尼亚货币；而且按退租金每亩地一便士计算，每年将是200万。

通过售卖这些土地，在不给任何人增加负担的情况下债务可能会得以清偿，而且保留的退租金会减少，并且将最终支持政府每年的花销。当售卖的土地被用作清偿债务，那么债务要清还多长时间就无足轻重了，要完成这项工作，大陆议会将暂时担任美洲大陆的受托人。

现在我要谈论一下第二项，也就是“哪种办法最为容易，且实际可行，是和解还是独立？”下面是我的一些随想。

向自然寻求指导的人，他的论据往往不容易被驳倒，针对这点，我的回答向来是——独立一直以来都是一条简单的路线，我们自己可以控制。然而，和解是一件极其复杂，令人困惑不解的事情，和解也会遭到背信弃义、反复无常的宫廷干涉。综上所述，我可以毫不费力地给出这个答案。

对于任何一个具有反思能力的人来说，美国目前的状态确实令人震惊。没有法律，没有政府，除了那些因礼貌建立的权利之外，没有任何形式的权利。美洲目前由空前一致的情感维系在一起，然而，这种状态可能有所改动，而且没有一个秘密的敌人不是正在想方设法破坏这种团结。我们目前的情况是，空有立法，却没有法律，空有智慧，却没有计划，空有名号，却没有政体。令人惊奇的是，明明有完美的独立条件，却主张依赖英国。这样的处境可谓是史无前例的，这样的情况之前也从未有过，谁知道将来会怎样？在目前这个毫无支撑的体制下，所有人的财产都得不到保障。大多数人的想法都是比较随意的，感觉前方没有固定的目标，他们追逐幻想或流言之类的东西。没有什么算得上是犯罪，也没有背叛这回事，因此，每个人都认为自己可以随心所欲。如果保守党党员知道依据法律自己的行为可能会使自己丢掉性命，那么他们便不敢挑衅地公然集会了。战争中被俘虏的英国士兵，与武装起来镇压美国居民的人，是有区别的。前者是囚犯，但后者是叛徒。一方是剥夺他的自由，另一方是索要他的性命。

尽管拥有智慧，但是我们的一些行动里有着明显的缺点，这助长了

意见的分歧。“美洲大陆皮带”扣得太松了。而且如果没有及时地去做某件事，那么去做任何事情都将会为时太晚，我们会陷入到既不能求得和解，又不能争取独立的处境。国王和他没用的拥护者玩起了分裂此大陆的老把戏，而且我们中间也不缺乏那些忙碌于将似是而非的谎言散播的印刷者。几个月之前就出现在纽约两家报纸，也同样刊登在另外两家报纸上的狡诈、虚伪的信件，可以证明有些人既缺乏判断力，又缺乏诚实。

很容易躲到角落来谈论和解，但这些人有没有认真考虑过这项任务有多么困难，而且大陆因此分裂的话，他们有没有考虑过那会多么危险。当他们考虑自己的情况和处境时，有没有替其他各种人想过。他们有没有设身处地为那些已经一无所有的人们考虑，为那些牺牲一切保卫国家的士兵们考虑。如果他们判断不当的中庸策略只适合他们自己的情况，没有考虑到其他人，这件事最终会让他们信服，“他们擅自做主”。

一些人说，让我们回到1763年那会儿。对此我的回答是，这样的请求，现在的英国没有能力来满足，她也不会建议这么做。但是，如果英国有能力这么做，而且也同意这么做，那么，在此我有个合理的问题要问，到底以什么方式让如此腐败、背信弃义的宫廷信守约定？另外一个议会，不，甚至现在的这个议会，可能以后借口这种义务是强加的，或者在不明智的情形下授予的，从而来撤销这项义务，而且，假如那样的话，我们找谁补救？我们不能像其他国家那样诉诸法律，大炮是国王的代言人，决定这场诉讼成败的是战争，而非正义之剑。回到1763年，只把法律放在同样的状态下是不够的，还要把我们的境况放回到那个状态才行。我们被焚毁、破坏的城镇需要修复或重建，我们的私人损失需要补偿，我们的公共债务（国防债务）需要免除，否则，即使身处那个令人羡慕的时代我们的处境也会比过去糟糕无数倍。如果这样的请求在一年前得到满足，那么英国或许会赢得这块大陆全心全意的支持——然而，现在太迟了，“时机已经错过了”。

如果拿起武器只是为了强制废除一部财政法律，这似乎没有神圣的法律依据，而且就如同拿起武器迫使顺从一样，这违背人类的情感。以这样的方式、方法实现这样的目标是没有必要的，因为人的生命如此宝贵，不应该浪费在这些琐事上。别人向我们施暴，或者用暴力威胁我

们，别人用武力破坏我们的财产，甚至用武力侵略我们的国家，这些才是需要我们真正拿起武器进行反抗的事情。一旦有必要进行这样的防卫，所有对英国的臣服行为就应该立即叫停。而且，自从美洲对英国打响第一枪之时，美洲的独立就应该纳入考虑的范畴。这条线是一条连续性的线，既非出于一时遣兴，也非出于勃勃的野心，而是由一连串事件导致，这些肇事者不是殖民地。

我想要用下列及时、出于好意的暗示来结束我的谈话。我们应该意识到，以后可以通过三种方式来实现独立。而且，这三个方法中的每一个，迟早会决定美洲的命运，那就是，通过大陆议会上人民立法的声音，通过军事力量，或通过暴徒。我们的士兵不一定非得由市民组成，而且并非大多数人都能永远保持理性。美德，正如我曾经说过的那样，它不能遗传，也不能长期存在。如果独立是依靠第一种方式实现，那么我们面前都是机会和鼓励，可以让我们组建这个地球上最高尚、最纯洁的政体。我们有能力来重建世界。自从诺亚方舟以来，直到现在，跟我们目前类似的这种处境从未有过。一个新世界就在眼前诞生，而且一群与欧洲居民人数相当的人在事件持续几个月后获得了他们的自由。这样的想法是令人恐惧的——从这个角度看，少数弱势群体或利益微不足道的群体，卑鄙低贱的吹毛求疵与具有世界意义的事业相比是多么地相形见绌、滑稽可笑。

如果我们忽视眼前有利、诱人的时机，以后通过其他方式获得独立，我们必须自己承担相应的后果，或者是，迁怒于那些心胸狭隘、抱有偏见的人，这些人是习惯性不加调查或反思就反对别人主张的人。就支持独立而言，我们有很多理由可以给出，然而这些理由无需明说，人们私下考虑即可。我们现在不应该讨论是否要独立，而是，要以坚定、可靠和高尚的基础来盼望实现独立，而且对尚未开始的独立行动深感不安。每一天都让我们确信独立的必要性。所有的人，甚至保守党党员（如果他们还身处我们中间），就都应该心系独立的推动。因为几位委员的初步任命，保护他们免遭公愤，因此，一个明智的政府形式就确立了，这是唯一可以让他们继续平安生活的方式。因此，如果他们的美德不足以让他们成为辉格党，他们也应该足够谨慎地盼望独立。

简而言之，独立是让我们团结一致的唯一纽带。我们稍候将找到目

标，对那个使人迷惑、残酷无情的敌人提出的任何阴谋诡计都充耳不闻。再者，我们也将以合适的立场与英国交往；因为，我们有理由判定，相对于与那些所谓的“反叛的臣民”谈和解，与美国各州谈论和平条款更能保全英国王室的尊严。正是我们的迟疑不决才助长了她征服美洲的希望，而且我们的落后只能拉长这场战斗。我们曾中断与英国之间的贸易往来以弥补我们的冤屈，但是这并没有发挥很好的作用。现在让我们尝试另外一种方法吧，通过独立纠正这些问题，然后主动提议开放贸易。英国的商人和理性人士将继续与我们站在一起，因为和平与贸易要好过有战争无贸易。而且如果开放贸易的提议被接纳了，那么我们便可以进一步寻求与其他国家开展贸易了。

关于这个话题，我就说这么多。而且鉴于到目前为止还没有人出来反驳这本册子前面版本里包含的主张，这就可以从反面证明，要么就是主张不能被驳倒，要么有很多人支持。因此，不要抱着怀疑的心态彼此审视，让我们真诚地向邻居伸出友谊之手，联起手来划出一条界线，然后遗忘、埋葬过去所有的争吵。让辉格党和保守党的名字消失吧，让我们只听到这些称谓，“一个好公民”、“一个开放、刚毅的朋友”，以及“一个对人类权利和自由独立美洲合众国贤德的支持者”。

致教友会教徒的一封信

致人称教友会教徒的人民宗教协会的代表们，或者他们中间许许多多参与出版一本著作的人们，这本著作是《关于国王和征服，教友会教徒古代记载和原则，以及在美洲各地流行的骚乱，致广大公民》。

本书作者是少数从未以任何名义嘲讽，或无端指责对宗教不敬的人之一。在宗教方面，所有人都只对上帝负责，而不是对个人负责。因此，这封书信将你们视为政治团体，而非宗教团体，因为你们涉足了那自称宁静的教义所指示你们不要干涉的事项中。

因你们在没有得到适当授权的情况下，授权自己代表所有教友会的教徒们，那么身为本书的作者，为了和你们平等对话，他也有必要授权自己代表所有与你们所持观点、原则、著作相反的人们，而且，为了让你们发现自己发现不了的问题，作者选择了非常奇特的状况。他和你们都没有资格和权利称自己为政治代表。

当人们偏离正道，要是跌撞、摔倒也就不足为奇了。而且从你们管理证词的方式上就可以很明显地看出，政治（作为一个宗教团体）不是你们擅长的领域。因为无论这本书在你们看来有多好，它只不过是一堆有好有坏的东西不明智地拼凑而成的，因此得出的结论也是不自然，而且不公正的。

前两页（整本书也不过四页），我们对你们表示了感谢，同时，也希望从你们那儿得到同样的礼遇，因为不只是教友会的教徒们热爱、渴望和平，和平是所有人最虔诚的心愿，它是上天赋予的。在这片土地上，当人们为了建立属于我们自己的政体而辛勤奋斗时，我们的希望和目标就会高于其他人。我们的计划是永久的和平。我们已经厌倦了与英国的争吵，终于明白除了最终的独立没有什么能真正结束这一切。我们的行动连贯一致，因为为了争取到永远的、不受干扰的和平，我们需要承受眼下的邪恶和重担。我们正在努力，而且继续努力，来割断、溶解那种已经用鲜血浸满我们土地的联系，而且，如果这种名义持续存在，这将成为两国未来不幸的致命祸根。

我们既不是为复仇而战，也不是为征服而战；既不是出于骄傲而战，也不是出于激情而战；我们没有率领自己的舰队和部队满世界炫耀，也没有毁坏地球四处掠夺。我们在自己的家园受到攻击，在我们自己的房屋，我们自己的土地上，受到暴力犯罪侵扰。我们把自己的敌人看作是拦路劫匪、入室行窃者，而且得不到任何民法的保护。不得已用武力来惩罚他们，而且在非常情况下，我们运用了刀剑，你们之前使用的是绳索。或许我们对整个美洲大陆所有地方被摧残、被凌辱的人们深表同情，你们内心或许还没感受到我们的心情。但是，请你们确保在编写证词的时候不要弄错批评的对象。不要把宗教等同于冰冷的灵魂，不要让盲信者代表基督徒。

噢，你们中间还是有人讲究原则的！如果拿起武器是有罪的，那么第一个冲向战场的就是罪不可赦，毕竟恶意进攻和不可避免的自我防卫是有很大区别的。因此，如果你们诚心布道，而且并不是为了把宗教作为一个政治工具，那么请通过向敌人宣传你们的主张来说服全世界，因为敌人们也拿起武器了。请通过圣詹姆士发行这本书，把这本书送给远在波士顿的首领，送给那些毁坏我们海岸的海军将领和舰队司令们，送

给那些你们宣称效忠英国国王的杀戮百姓的恶棍们，以此来证明你们的诚意。如果你们有巴克莱[3]那样诚实的灵魂，那么你们应该向你们的国王宣讲忏悔；你们应该告诉这位皇家暴君他所犯下的累累罪行，并且警告他有永久毁灭这样的事情。你们不能只一味地抨击那些受到伤害、受到屈辱的人，而应该像忠实的牧师一样，大声呼求，一视同仁。不要说你们受到了迫害，也不要尝试说是我们发动了对你们的责难，你们这是自作孽不可活。因为我们向所有人保证，我们不会因为你们是教友会教徒而控告你们，我们之所以对你们不满是因为你们假装自己是教友会教徒，实则不然。

唉！从你们提供的部分证明，以及你们的部分行为来看，好像所有的罪恶都与拿起武器的行为密不可分，而且只与人民拿起武器相关。你们看起来好像混淆了政党派别与公平，因为你们行为的整体走向缺少一致性。让我们来赞美你们那些虚伪的顾虑实在很难，因为我总能看到同样的一些人虽然口口声声宣称自己反对尊奉金钱，然而，同时却对财富趋之若鹜，如蝇逐臭。

[3]你们已经享受过繁荣，也历经了不幸；你们深知从故土上被放逐是什么滋味，知道什么是被统治，什么是统治，以及什么是登上王位；饱经压迫，你们有理由知道在上帝和人类眼中，压迫者是多么地可憎。如果在听过所有这些警告和公告后，你们依然不能全心向主，而且遗忘了这个曾救你于危难中的人，依然纵情声色，追名逐利，你们一定会受到谴责。要避免陷阱，以及那些推动你做坏事的诱惑，最良好、最普遍的补救办法就是，接受照耀你心灵的上帝光辉，这样的光辉既不会让你阿谀奉承，也不会让你犯了罪孽后悠然自得。”——巴克莱《致查尔斯二世》。

你们证词第三页引用的格言，即“当一个人总是想方设法取悦上帝的时候，那么他甚至能够让敌人与他和平相处”。对于你们来说，这段话截取得非常不明智，因为，这就相当于证明了，国王（你们死心塌地支持的这个人）想尽办法惹恼上帝，否则，他的君主统治应该是和平的。

我现在继续来分析你们证词的后面一部分，在此之前的不过是一个

引言，也就是说：

“自从我们受到召唤宣称信仰耶稣基督的光辉以来，树立及废除国王和征服是上帝专有的特权，这一直以来也是我们内心尊崇的原则和主张，知晓原因的只有上帝本人。我们不应该插手此事或耍什么花样，也不应该有任何越权行为，更不应该密谋筹划摧毁、推翻国王或政府，而是要为国王祈祷，保佑我们祖国以及所有人民幸福安康。愿我们拥有和平、安静的生活，这一切美好而真诚；让我们顺从上帝为我们安排的政府。”如果这些真的是你的原则，为何你不遵守？为何不让上帝自己处理那些你口中所谓的“上帝的工作”？这些原则教导你们要耐心、谦逊地等待所有公共事件的结果，而且接受这些事件就像接受神的旨意一样。因此，如果你完全相信那些证词所说的，那么什么样的场合适合它们呢？而且，这本书的出版，要么证明你不相信自己所宣称的信仰，要么你没有足够的美德来实践你所相信的。

教友会的基本信念是倾向于让人安静，服从任何管理他们的政府。而且，如果建立、废除国王和政府是上帝独有的特权，那么他肯定不受我们左右。因此，这些理念本身让你们相信那些已发生，或可能发生在国王身上的事情都受上帝的旨意。奥利弗•克伦威尔在此向你们致谢。那么查尔斯也不会死于凡人之手。如果现在查尔斯的那个傲慢模仿者也落此下场，那么这本主张所包含的证词的作者、出版商们会欢欣雀跃。让国王消失的并不是奇迹，政府的更迭就是通过我们现在正在使用的这种方式实现的，而不是靠其他外力。即使我们的救世主预测到驱散犹太人的事件都是靠武力完成的。因此，当你拒绝支持一方的时候，你也不应该干涉另一方，而是在沉默中等待这件事情的结果。除非你们能够通过神权来证明，是万能的上帝创建了这个新世界，而且将其安排在远离一切旧世界，尽可能远的地方，一个东，一个西，然而，却不愿让她脱离腐败、毫无约束的英国宫廷。除非你能够证明这一点，否则，你要如何依据自己的原则证明鼓动、刺激人民做下面这件事是正确的。“坚定地团结起来排斥所有那些表达渴望，企图中断我们与英国之间令人享受的关系，中断我们对国王正义必要的服从，以及中断与那些受国王任命合法存在的人联系的所有此类著作和措施。” 这是多么响亮的一记耳光啊！那些人就在刚刚还默默、消极地把任命、改变以及废黜国王和政府的事

宜交到上帝手中，现在却要撤销自己提出的原则，参与到这件事中来。有没有可能刚才提到的结论也是取自他们的主张？这样的自我矛盾实在是太显而易见，想不注意到都难；这样的荒谬滑稽实在是太荒诞可笑，想不发笑都难；制造出这种情况的人，只能是那些受到绝望政党狭隘、执拗执政风格阴暗影响的人，因为你们不能被认为可以代表整个教友会，而是只能代表非常小的一部分。

对你们证词的分析到此为止（虽然你做过那些事情，但我并不号召人们憎恶这本书，希望大家阅读这本书，并且给出公正的判断）。在此我还想多说几句。“国王的树立以及废黜”大多时候是指，把一个不在王位的人推上王位，把一个身在王位的人拉下王位。然后祈祷这件事与我们正在做的事情有什么关联。我们既不想树立，也不愿废黜国王，只是不想与他们有任何联系。因此，不论从何种角度来看你们的证词，你们的判断都是有误的，而且综合考虑到各个因素，这篇文章不如不发表。

首先，因为它有辱没宗教的嫌疑，而且让宗教卷入政治纠纷，这对社会来说十分危险。

第二，因为事实表明很多人不支持发表这篇政治证词，担心会被卷入其中，而且让人误以为他们支持这件事情。

最后，因为它可能破坏美洲大陆的和谐与友谊，而这样的和谐与友谊是靠大家慷慨捐助才得以建立的；保持这份和谐与友谊，对我们所有人来说至关重要。

在此，不带任何怨气或忿恨，我要跟大家道别了。真心希望，无论是作为普通百姓，还是基督教徒，你们都能够永远不受干扰充分享受每一项公民及宗教权利，而且你们也能帮助并保证其他人能一样享有这份权利。但你们将宗教与政治混为一谈不明智地给出的例证，可能会遭到每一位美洲人的抵触和谴责。

终

好多书下载网

序言

下面这篇小短文写于1795年的冬季及1796年，而且之前我并没有决定好是在战争进行期间发表还是等到和平时期来临之际发表。因此，自完稿之日起，它就一直放在手边，不曾修改也不曾增添。

让我决定现在发表它的原因是兰达夫的华森主教的一次布道。我的一些读者可能会记起，这位主教写过一本名为《为圣经辩护》的书，回应我《理性时代》第二部分。我恰好有本这位主教的书，而且我想就这本书谈论一下我的一些看法。

在主教这本书的结尾部分有一张他曾写过作品的列表。其中就提及了那篇布道，题目是《上帝在创造穷人和富人时的智慧及美德》，还有一份附录，包含了对英国和法国目前形势的深思。

这篇布道里面包含的错误信息促使我决定发行这篇《土地公平论》。认为上帝创造了富人和穷人的观点是错误的。上帝只创造了男人和女人，给他们提供了赖以生存的土地。

牧师们应该多花点时间考虑如何让人们整体的生活环境更好，而不是傲慢地鼓吹一部分人……宗教的实用性存在于行善上，服务于上帝的唯一方式就是努力让他创造的人类开心快乐。与此无关的所有布道都是胡言乱语、装腔作势。

托马斯•潘恩

好多书下载网

土地公平论

立法改革的目的之一就是保留所谓文明生活的好处，同时修正其带来的弊端。

那种被骄傲地，可能错误地称为文明的状态，是很大程度上提升了还是伤害了人们的普遍幸福这个问题非常值得探讨。一方面，旁观者被那些光怪陆离的外表弄得眼花缭乱，另外一方面，他们对那些极端的悲惨感到震惊不已。这两种情形都是文明带来的。人类中最富裕、最悲惨的人都能够在这个所谓的文明国度里找到。

要理解这个世界应该是什么状态，就有必要了解一下在自然、原始状态下生活的人们，比如当前北美印第安人的生活。那样的一种状态下，没有人会看到像欧洲所有城镇和街道上因为贫穷和物质匮乏造成穷人悲惨生活的景象。

因此，贫困是所谓的文明生活的产物。它不存在于自然的状态下。另外一方面，自然状态不具备农业、艺术、科学以及制造业带来的好处。

如果把印第安人民的生活和欧洲穷苦人民的生活作一比较，那么前者每天过得都跟假日一样，但是，从另外一方面来说，如果把他们的生活与欧洲富人的生活作个比较，他们又会显得极其可怜。因此，文明或所谓的文明，有着两方面的操作方式：一方面它使社会上的富人更加富有，另外一方面，它让穷人过得比起自然状态更加凄惨。

从自然状态过渡到文明状态的可能性一直存在，但是人们永远都不可能再从文明状态回归到自然状态。理由是，自然状态下的人们靠打猎为生，要获取足够食物的土地数量是文明状态下耕种土地所需数量的10倍。

因此，当一个国家在耕作、艺术和科学的额外帮助下人口密度激

增，那么情况便需要在这样的状态下维持下去。因为，不这么做，可能就没有足够的食物来供应十分之一以上的居民。因此，现在要做的事情就是消除从自然状态过渡到所谓文明状态时社会所出现的弊端，同时也继续发扬那些优点。

从这个立场出发来考虑此问题，文明的首要原则无论是过去还是现在都应该是，自从文明时代开始，每一个社会人的生活条件都不应该比出生在文明社会开始前糟糕。

但事实是，在欧洲的每一个国家，数百万人民的生活条件比他们出生在文明社会开始前更为糟糕，也比目前出生在北美洲印第安人的生活条件要差。我会向你解释事情为何会是这样。

毋庸置疑的一点是，自然、未开垦状态下的土地过去是，将来也依然是人类的共同财产。在那种状态下，每个人都生来拥有财产。他应该与其他人分享土地，以及所有土地的自然产物，如蔬菜以及动物。

但是如果之前所说的，自然状态下的土地与开垦后的土地相比较，前者只能供给一小部分数量的居民。而且由于不可能将耕作带来的改良（这种改良就是在土地上进行的）与土地本身区别开来，土地财产概念应运而生表达了这之间不可分割的关系。然而，真实情况是，属于个人财产的只有改良带来的价值，而不包括土地本身。

因此，每一个已耕作土地的经营者需要为他们所拥有的土地向社区交纳地租（我想不到一个更好的词语来表达这一概念）；本计划中提及到的基金就是来源于这份地租。

从事物的本质，以及历史的演变可推断出，土地财产这一概念开始于耕作时期，而且在此之前从未有过土地财产这样的说法。它既不可能存在于人类的第一阶段，即狩猎阶段。也不可能存在第二阶段，也就是畜牧阶段。根据《圣经》中所记载的值得相信的历史来看，亚伯拉罕、艾萨克、雅各以及约伯都不曾是土地拥有者。

他们的财产里面总会有牛羊群在列，随着他们从一个地方转移到另外一个地方。在这些人居住的地方，干燥的阿拉伯国家，那里的人们经

常为一口井的使用发生争执，这也说明那里没有土地财产。把土地作为财产这件事在当时没有得到认可。

最初没有土地财产这回事。人类并没有创造出土地，而且尽管他们拥有对土地的天然使用权，但是他们没有权利将其中的任何一部分永久地据为己有。土地的创造者也没有开设土地办公室，也不能够颁发第一批地契。那么土地财产这一概念什么时候形成的呢？如同我之前回答过的，耕种开始的时候，土地财产这一概念也就随之形成了，这一切都是源于无法将耕种带来的改良与土地本身区分开，因为改良本身就是在土地上进行。

到目前为止改良的价值超越了天然土地本身的价值，以至于后者不得不将前者纳入其中。最终，所有人拥有的共同权利会与个人的耕种权利混淆一体。然而，还是存在不同种类的权利，而且只要土地持续存在，这些权利将继续存在。

对于一些事情，只有追本溯源我们才能获得正确的理解，而且正是通过这样的想法，我们才发现了对与错之间的界限，而且教育每个人了解这种界限。我把这份小册子命名为《土地公平论》以此来与《土地法》区别开。

在一个通过耕种进行改良的国家，没有什么比《土地法》更有失公允的了。因为尽管作为这块土地的居民，每个人都是自然状态土地的拥有者，但这却并不意味着他对开垦后的土地依然具有拥有权。这一体制得到认可后，土地开垦带来的额外价值就变成了开垦者的财产，又或是其继承人或购买人的财产。土地原本不属于任何人。因此，当我主张维护那些因为土地财产体制的实施而被剥夺了土地继承权的人们的利益时，我也同样保护那些获得了应有土地的人们的权利。

耕种是人类发明带给自然界最伟大的改良之一。它使得土地的价值翻了10倍之多。但是，随之产生的土地垄断带来了极大的祸害。它使得每个国家一半以上的居民丧失了天赋的继承权， 去没有为他们的损失提供本应该为他们提供的赔偿金，而这带来的是人民前所未有的穷困潦倒的生活。

在为继承权被剥夺了的人们呼吁时，我为他们申诉的是一项权利，而非一份救济金。这样的权利属于那些最开始被忽略，而后只能通过政府体制改革才能得以伸张的人。那么让我们向这些变革致敬，因为它们伸张了正义；让我们宣扬它们的原则，因为它们带来了福音。

在简单讲述了这件事情的意义后，我应该开始讨论我必须要提议的方案，这就是：

设立一个国家基金，从中拿出15英镑给每一个年满21岁的年轻人作为对他或她因为土地财产体制的实施而失去天赋继承权的部分补偿。

还有，给每一个活着的年满50岁的人每年支付10英镑，直到他们离开这个世界，同时也向所有其他这个年龄段的人提供同样的待遇。

设立基金的方式

我已经确立了一项原则，那就是，土地在其自然未开垦的状态下会一直都是人类的共有财产。在那种状态下，每个人都应该生来拥有财产，与所谓的文明生活以及耕作密不可分的土地财产体制已经吸收了所有那些被它剥夺的人的财产，然而却没有对那些人的损失作出本应有的赔偿。

然而，错误不在现有土地拥有者身上。不应抱怨他们，也不应该断言对抗他们，除非那些人采取了违背公正的犯罪手段。错误在于体制本身，它悄悄潜入这个世界，后来又得到农耕法律这把利剑的支持。但是，后代可以改正这样的错误，且在不减少或不打乱现有土地拥有者的财产前提下，在基金成立的第一年或者随后就全面开启基金的运作。下面我会说明运作的方式。

如前所述，建议向所有人（无论穷人或者富人）支付赔偿金。这是避免因为区别对待而引人嫉妒的最好做法。这就是正确的做法，因为赔偿金是用来替换天赋继承权的，而天然继承权作为一项权利，属于每一个人，这种财产区别于他所创造的财产或区别于从财产创造人那里继承的财产。那些不愿意接受赔偿金的人可以将其捐赠给公共基金。

要是理所当然地认为，比起出生在自然状态下的人，出生在所谓文

明状态下人的生活条件应该更好，文明早就应该，并且仍然应该为此目的作好准备，要实现这一目的的唯一方式是通过从财产中提取相当于它所吸收的自然遗产价值部分。

要想实现这一目的，可能有很多种方法，但是看起来最好的方法是财产因某个人的死亡而给另外一个人传承下去（不只是因为这种方法实施起来不会影响现在的土地拥有者，不会干涉政府和革命目的需要的税款征收或借款，而是因为这种方法最简单，最有效，也还是因为财产扣除的时机最合适）。这种情况下，遗赠者什么都没有给予，接受者什么也都没有付出。跟他唯一相关的是天赋继承权的垄断，这项权利从来不曾存在过，开始在他这儿终结。一个慷慨的人不会希望这样的垄断继续，然而公正的人将会非常高兴看到垄断权被废止。

我的健康状况让我无法对概率的主张作出一个充分的调查，在此基础上尽最大可能作出尽可能准确的计算。因此，我在这方面提供的更多是观察和思考的结果，而非接收到的信息，但我相信这样的结果会与事实充分匹配。首先，把21岁作为成年期，一个国家所有的财产，不动产以及个人财产通常都由这个年龄段以上的人拥有。其次，作为计算的数据，有必要了解这个年龄段以上的人平均还能活多少年。我将30岁作为一个平均数，因为很多人在21岁之后还会再活40年、50年，或60年，其他人可能去世得更早一些，而且在此期间每年都会有一些人去世。

假如我们把30年作为平均时间，在物质总量不变的情况下就会知道一个国家所有的财产，或资本或相等数量财富经历一整个变革的平均时间，也就是说，随着一些人的去世，财产会移交到新的主人，尽管在很多情况下，某个人对一些资本的占有可能会长达40年、50年或60年，但是其他的资本可能会在30年期满前已经周转了两次或三次，这样一来，平均时间仍是30年。因为如果一个国家半数的资产在30年内周转了两次，那么这个结果产生的基金相当于一个国家所有资产在30年内周转了一次。

如果我们把30年作为一个国家整个资本，或者数量相等的资本周转一次的平均时间，那么1/30的部分就是每年周转的总数，也就是，会随着死亡传给新的拥有者。而且，在得知最后这个总数，并且确定了扣除

的比例之后，便可得知基金在按照上面提到的方式支付后每年的收入。

在查看英国首相皮特被国内称为“预算”的演讲（《1796年财政计划》）时，我找到一份英国国家资本预算。因为手头上正好有这份国家资本的预估，那我就把它作为行动的参考数据。任何一个国家的可知资本及人口被计算出来时，其他国家将把这些数据作为一个参考，与自己的资本及人口进行比较。

我更倾向于利用皮特先生的预估向这位首相证明，根据他自己的计算，钱原本可以投资在更有用的地方，而不是浪费在建立波旁王朝的疯狂举止上面。以上天的名义，波旁王朝对英国人民意味着什么？让人们解决温饱问题要比这好得多。

皮特先生说英国的国家资产，不动产和个人资产，共有13亿英镑，这是法国，包括比利时国家资产的1/4。各个国家上一个收获季节表明法国的土地比英国的土地更加高产，而且法国的土地足足可以供养2400万或2500万居民，而英国的土地却只能供给700万或750万人口。

1,300,000,000英镑资金的1/30是43,333,333英镑，这部分资金每年将会以通过死亡传递给新拥有者的方式周转；以1/4的比例计算，在法国每年周转的资金数额将是17,300英镑。从每年周转的43,333,333英镑中减去其中所吸收的自然遗产的价值，或许，公平地来讲，应该在1/10左右。

每年通过死亡周转的资产中的一部分很有可能是通过直系传给儿女，另外一部分是传给旁系，经发现这个比例大约是3:1；也就是说，以上提到的数额大约会有3000万英镑将传给直系继承人，而其他413,333,333英镑会由远亲甚至陌生人继承。

那么考虑到，人类和社会总是密不可分，人们之间的关系会因为下一代亲属关系的疏远相比较而言变得更为重要，因此，更准确的说法是，如果没有直系继承人，划归社会的那部分应该会超过1/10。

鉴于下一代亲属的关系有近有远，这一额外的部分为5%到10%或到12%，以此来平衡那些可能减少的无人继承的财产，这一部分应该交给

社会，而不是政府（额外增加10%以上），那么每年43,333,333英镑中会有如下数额进入基金：

£30,000,000×10%＝£3,000,000

£13,333,333×10%＋ £13,333,333×10%＝ £2,666,666

因此得出，£43,333,333中可以有£5,666,666贡献给基金。

得出经提议的基金年度总额之后，下一步我要谈论一下与这份基金相匹配的人口并且将其与基金未来的用户相比较。

人口（我指英国的人口）不超过750万，在这种情况下50岁以上人口的数量约为40万。然而，这些人里面接受提议中每年10英镑的人会少于40万，尽管他们享有这样的权利。我不认为那些很多年收入在200或300英镑的人会接受这10英镑。但是，我们常常会看到富人，即便是在60岁，也可能突然变得一贫如洗，他们仍会拥有提取所有欠款的权利。因此，上面提到的£5,666,666年度总额中需要有400万英镑用来支付给40万上了年纪的人，也就是每人10英镑。

现在我要谈一谈每年年满21岁的那些人。如果所有人的死亡年纪都超过21岁，那么每年年满21岁的人口数量应该等同于每年的死亡人数，以此来保持人口数量不变。但是，很大一部分人不到21岁便死亡，因此，每年年满21岁的人数还不及每年死亡人数的一半。

750万人口中每年死亡的总人数约在220,000人。每年年满21岁的人数将约是100,000人。鉴于之前提到的原因，尽管跟前面提到的情况一样，他们有权接受这15英镑，但并不是所有这些人都会接受这15英镑。假设1/10的人拒绝接受这部分钱，那么相应的数额便会是这样：

年基金…………………………………………………………………………………£5,666,666

给40万老年人每人10英镑……………………………………………………………£4,000,000

给10万年满21岁的人每人15英镑..£1,350,000

....

£5,350,000

节余： £316,666

每个国家，都有一定数量的盲人和身体有残疾无法生存的人。但是，多数人往往都在那些年满50的人群中，因此他们将享受属于这个年龄段的福利待遇。剩余的£316,666将用在那些年逾50的盲人以及身体有残疾的人士，每个也是每年£10。

作完所有这些必要的计算，并且在陈述了本方案的具体细节之后，我想谈谈我的一些发现，以此作为结尾。

我所恳求的不是一份施舍，而是一项权利，不是一份慷慨，而是一个公平。文明目前的状况既不令人厌恶，却也不公平公正。跟它原本的目的背道而驰，有必要对其进行一次变革。富足和不幸就像死人和活人的身体被链条捆绑在一起一样，不断地进入人们的视线，刺得眼睛生生发痛。尽管我像其他人一样对财富关心甚少，但是我却是财富的好朋友，因为能够用它们来做好事。

我不在乎人们要有多么富裕，只要他们不会因此生活得痛苦不堪。但是当生活中有那么多悲惨和不幸时，人们根本不可能有心情来享受财富带来的幸福感。悲惨的生活情境，以及它所引起的不愉快的感觉尽管可以抑制，但却不能根除，相对于扣除提议中价值10%的财产，这样的情况对财富带来的幸福感影响更大。不愿出钱帮助别人摆脱贫困的人没有仁爱之心，甚至对于自己也没有。

每个国家都有许多由个人创建的非常不错的慈善机构。然而，当考虑到需要得以缓解的整个不幸的程度时，任何个人能做的事情都非常有限。他或许可以满足自己的良知，但却无法使自己的内心得到满足。他或许可以倾囊相助，但也仅仅是杯水车薪。只有依靠滑轮系统那样的原理来组织文明社会，整个苦难的负担才能得以移除。

此处提议的方案将触及到所有人。这套方案将立即把三类生活不幸的人群——盲人、跛子以及年事已高的穷人解救出来，并且使他们从我们的视线中消失。这套方案还会给冉冉升起的新生提供摆脱贫困的方法，而且达到这样的效果时它不会弄乱或者干涉任何国家安排。

为了表明事实情况的确如此，只需要观察这个计划的运作以及将会达到的普遍效果，也就是好像每个人都自愿制订遗愿并且按照此处建议的方式处理财产。

但是，这一方案的原则是正义，而不是慈善。在所有重大事宜中，有必要制定一个比慈善更具有普遍积极意义的原则。至于公正，不应该交由孤立的个人选择他们是否要维护正义。然后，考虑到维护公正的计划，应该是全体人民遵循革命原则自发产生的行为，而且这样的行为应该是以国家的名义进行的，而不是以个人名义。

建立在这一原则基础之上的计划将使革命从公正意识产生出的极大能量中受益。这一计划还会使国家资源成倍增加。财产如同植物一样，伴随着枝条繁衍。当一对年轻夫妇初次闯荡世界时，白手起家与每人各揣15英镑的情况截然不同。有这15英镑，他们可以购买一头牛，以及购买耕种几亩土地所需要的工具；他们因此可以成为更有用的人才，而不是成为社会的负担（这种情况总会发生在生育孩子的速度过快，却没有能力给养他们的家庭）。如果能够给开垦小块土地的人们提供金钱上的帮助，那么国家的土地便会售卖得更好。

文明社会不公平的做法（这种做法既不能称之为“善举”，也不能称之为“政策”）就是只在人们陷入痛苦和不幸时才提供帮助。即使是从节俭的角度来看，采取办法避免他们变得贫穷岂不更好？最好的办法就是让每个人在年满21岁的时候都能继承一点财产。

严峻的两极分化表明社会中有一些重大问题需要正义来帮助修正。在各个国家，大量穷人将会一代代遗传下去，几乎不可能让这些穷人自己摆脱贫困。此外应该注意到的是，所有所谓的文明国家里这部分人群还在大量增加。每年陷入贫困的人比脱贫的人要多很多。

尽管这份计划的基本原则是正义和仁爱，利益不应该计算在内，然

而，要是能够表明某个方案可以带来益处，那么这对建立这个方案总是有利的。任何提交的公众考虑的提议方案要想成功，必须取决于支持这一方案的人数，还要结合方案原则的公正性。

这里提议的方案将惠及所有人，且不会伤害任何人。它会巩固共和国与个人之间的利益。对于因为实施土地财产体制而被剥夺了天赋继承权的很多人来说，这就是一项国家正义的行动。对于那些拥有一定财富即将离世的人们来说，这将作为他们孩子的联合养老金，这比把钱款投入到基金更为有益。这项方案将为财富的积累提供一定程度的保障，而这一切是摇摇欲坠、自身难保的欧洲陈旧政府所不能给予的。

我不认为在欧洲任何一个国家，会有超过10%的家庭在一家之主离世时留下500英镑的净资产。对于所有家庭来说，这项方案是有利的。从资产中抽出50英镑投入基金，而且如果家庭只有两个未成年孩子，这两个孩子将在21岁的时候每人收到15英镑（共计30英镑），而且50岁之后每人每年又可以领取10英镑。

基金从财产的增长中支持自己，而且我知道在英国尽管这些财产的拥有者最终会享受90%的财产保护权，却依然公开反对这一方案。先不去调查他们是如何得到那笔财产的，让他们回顾一下他们自己曾是这场战争的拥护者。而且皮特先生为了支持奥地利和波旁暴政反对法国独立，向英国人民每年征收的新税比本方案提议的需要支付的所有款项总和都要多。

在作这份方案里提到的计算时，所谓的个人财产以及土地财产都计算进内了。把土地财产纳入计算的原因前面已有所解释；对个人财产进行计算，虽然依据的原则不同，但理由也是同样充分。如上所述，土地是全人类共同的造物主赐予我们的免费礼物。个人财产是受社会影响而产生的；而且如果没有社会的帮助，个人是不可能获得个人财产的，就如同他最初无法开垦土地一样。

如果将个人从社会中分离出去，给他一座岛屿或者一个大陆，他不能得到个人财产，也不会变得富裕。在所有情形中，方法与结果不可分割地联系在一起，不存在前者，也就无法获得后者。因此，所有个人财产的积累，远不能只靠个人的双手获得，这一切都来源于他生存的社

会。而且无论是从正义、感恩以及文明的角度来讲，他都应该将所积累的财产中一部分交还给社会，因为这一切都来源于此。

现在是在一个总的原则下来分析这件事情，而且或许目前这样做最好，因为如果我们仔细研究整个事件，就会发现在许多情况下，个人财产的积累是来源于给创造财富的劳动者极少的报酬。这样做的结果是，劳动者因为年老而死亡时，那些雇主却依然坐拥荣华富贵。

也许不可能精确地计算出劳动力的价格与其所创造利润之间的比例。为不公正的现象辩护，一些人可以说即使给工人们增加了每天的工资，他们也没法存钱养老，生活也不会暂时因此变得更好。那么就让社会作为财务主管来替工人把钱放进公共基金进行保管吧，因为某个人不会理财而将他的钱财拿走，这毫无道理可言。

在欧洲盛行的文明状态是不公正的，而且效果也十分令人厌恶。正是由于意识到这一点，并且惧怕一旦在任何国家开展这种调查，那么这样的状况便无法持续，这一切都使得财产的拥有者谈革命色变。妨碍他们进程的不是革命的原则，而是革命带来的风险。鉴于此，建立一个体制不但能够用来保护社会中一部分人陷入贫困，还能保证另外一部分人的财产不会贬值，这不仅是出于保护财产的需要，也是从正义和仁爱角度出发。

所有国家以前对财富迷信般的敬畏，奴隶般的尊敬正在消退，财产的拥有者处于动荡不安之中。当财富和华丽的外表不再能够迷惑大众，反而招致反感；当它们不再能够唤起赞赏，反而被认为是对不幸的侮辱；当浮夸的表象让人开始怀疑财产来源的正当性，财产的问题就变得非常关键了，而且只有在公正的体制下，财产的拥有者才能够获得安全感。

要想移除危险，就有必要消除穷人对富人的憎恶，而要想实现这一点只能通过使财富惠及到国家以及每一个人的福祉的方式。当一个人的财富多过他人时，就应该相应地增加他在国家基金里的投入额度。当人们最终明白基金的繁荣依靠个人财富的增加，以及个人获得的财富越多，给大众带来的利益越多时，穷人对富人的憎恶就会停止，而且财产才会建立在国家利益和得到保护的永久基础上。

在法国，我没有与我所提议的这项方案有关的财产。我所拥有的财产都在美国，尽管没有多少。但是一旦这样的基金得以在法国建立，我愿意向此基金支付100英镑，而且无论何时英国也设立这样类似的基金，那么我同样愿意支付100英镑。

如果对政府体制进行革命，那么一场在文明状态体系开展的革命将不可避免。如果一个国家的革命是从坏到好，或从好到坏，那个国家所谓的文明状况也必须与其步伐一致，只有这样才能有革命的效果。

专横的政府利用卑屈的文明支撑自己，对其主要的判断依据就是人类思想的退化，多数人生活的不幸。这样的政府只不过视人类为动物，而且认为利用智商思考问题不属于人类的才能；人类与法律毫无瓜葛，只需要遵循即可；而且他们通过利用贫困摧毁人们的精神来维护自己的统治，而不去担心绝望会把人民激怒。

在文明状态下开展的革命会使得法国的这场革命更为完善。认为实行代表制度的政府才是真正政府体制的观念正在全世界迅速传播。这种体制的合理性众人皆知。它的公正性甚至都被反对它的人所感知。但是当一种文明体制（产生于那种政府体制）被组织得如此井然有序，以至于出生在共和国的每一个男人和女人都会继承到一定数量的遗产来闯荡世界，并且能够看到一个可以摆脱困难的、光明的前景，而在其他政府的管制下，暗无天日的前景将伴随他们终生时，这场法国革命将赢得全世界各国的拥护和支持。

拥有信念的军队可以攻入普通士兵难以到达的地方，也能够在策略管理失效的地方取得成功。不论是莱茵河，英吉利海峡还是海洋都不能阻挡它前进的步伐。这支军队将纵横天下，无往不胜。

实施提议方案，让它同步促进公共利益的方法

I.每个行政区都应该在初级议会中选举出三人，作为该行政区的政府特派员，这些人根据依法颁布的有关实施此方案的章程了解并记录发生在那个行政区的所有事宜。

II.法律应该就以何种方式确定离世人群的财产制定相关规定。

III.当离世人员的财产数量得到确认后，那笔财产的主要继承人，或共同继承人中年纪最大的继承人，在达到法定年龄或不到法定年龄的情况下，由离世人员指定的代表向行政区政府特派员承诺在一年或更短的期限内（由付款人自己选择）分四次交清上述款项的十分之一。全部财产中的一半将被作为保证金，直到承诺的数量全部交清。

IV.承诺书应该在行政区的委员办公室进行注册，而且承诺书原件应该存储在巴黎国家银行。每个季度银行应该公布其拥有的承诺书数量，还应该发布自上一季度公告以来已经偿还的保证金或部分偿还的保证金。

V.国家银行应该根据其拥有的承诺书金额发布银行票据。发布的银行票据将用于向老年人支付养老金以及用于向年满21岁年轻人支付补偿金。可以合理假设的是，如果人们并不急需这笔资金，那么他们可以暂停基金的提取，直到他们得到更高的提取资格。这种情况下，我提议在每个行政区设立一个荣誉登记表，登记那些暂停基金提取权利，至少是在目前战争期间不会提取的人的名字。

VI.因为财产继承人必须在四个月内或者根据他们选择的更短时间内兑现承诺，通常在第一季度结束时就会有现金到账，来兑换需要收回的银行票据。

VII.根据发布的银行票据，那些进入流通领域的票据，因为有超过其本身四倍价值的最好的有形财产作保障，而且持续有现金流入银行，因此可以保证随时兑换，在法兰西共和国各地都有长期价值。因此，可以用它们支付税款，或者作为等同于现金的借款，因为政府总是能够在银行里把它们兑换成现金。

VIII.从本方案确立后第一年开始，有必要以现金形式交纳那十分之一的款项。但是第一年结束的时候，财产的继承人既可以用以基金为基础发行的银行票据支付那十分之一的付款，也可以使用现金。

如果使用现金付款，那么现金将作为保证金存在银行，用来兑换相同数额的票据，而且如果是以基金为基础发行的银行票据，那么这将需要提现的金额与基金额度相同，这样的话，本方案就有办法顺利实施

了。

好多书下载网

Common Sense

Introduction

Perhaps the sentiments contained in the following pages, are not yet sufficiently fashionable to procure them general favour; a long habit of not thinking a thing wrong, gives it a superficial appearance of being right, and raises at first a formidable outcry in defence of custom. But the tumult soon subsides. Time makes more converts than reason.

As a long and violent abuse of power, is generally the Means of calling the right of it in question (and in matters too which might never have been thought of, had not the Sufferers been aggravated into the inquiry) and as the K—of England had undertaken in his own Right, to support the Parliament in what he calls Theirs, and as the good people of this country are grievously oppressed by the combination, they have an undoubted privilege to inquire into the pretensions of both, and equally to reject the usurpation of either.

In the following sheets, the author hath studiously avoided every thing which is personal among ourselves. Compliments as well as censure to inpiduals make no part thereof. The wise, and the worthy, need not the triumph of a pamphlet; and those whose sentiments are injudicious, or unfriendly, will cease of themselves unless too much pains are bestowed upon their conversion.

The cause of America is in a great measure the cause of all mankind. Many circumstances hath, and will arise, which are not

local, but universal, and through which the principles of all Lovers of Mankind are affected, and in the Event of which, their Affections are interested. The laying a Country desolate with Fire and Sword, declaring War against the natural rights of all Mankind, and extirpating the Defenders thereof from the Face of the Earth, is the concern of every Man to whom Nature hath given the Power of feeling; of which Class, regardless of Party Censure, is the AUTHOR.

P.S. The Publication of this new Edition hath been delayed, with a View of taking notice (had it been necessary) of any Attempt to refute the Doctrine of Independence: As no Answer hath yet appeared, it is now presumed that none will, the Time needful for getting such a Performance ready for the Public being considerably past.

Who the Author of this Production is, is wholly unnecessary to the Public, as the Object for Attention is the Doctrine itself, not the Man. Yet it may not be unnecessary to say, That he is unconnected with any Party, and under no sort of Influence public or private, but the influence of reason and principle.

Philadelphia, February. 14, 1776.

Of the Origin and Design of Government in General. With Concise Remarks on the English Constitution

Some writers have so confounded society with government, as to leave little or no distinction between them; whereas they are not only

different, but have different origins. Society is produced by our wants, and government by our wickedness; the former promotes our happiness positively by uniting our affections, the latter negatively by restraining our vices. The one encourages intercourse, the other creates distinctions. The first is a patron, the last a punisher.

Society in every state is a blessing, but government even in its best state is but a necessary evil; in its worst state an intolerable one; for when we suffer, or are exposed to the same miseries by a government, which we might expect in a country without government, our calamities are heightened by reflecting that we furnish the means by which we suffer. Government, like dress, is the badge of lost innocence; the palaces of kings are built on the ruins of the bowers of paradise. For were the impulses of conscience clear, uniform, and irresistibly obeyed, man would need no other lawgiver; but that not being the case, he finds it necessary to surrender up a part of his property to furnish means for the protection of the rest; and this he is induced to do by the same prudence which in every other case advises him out of two evils to choose the least. Wherefore, security being the true design and end of government, it unanswerably follows that whatever form thereof appears most likely to ensure it to us, with the least expense and greatest benefit, is preferable to all others.

In order to gain a clear and just idea of the design and end of government, let us suppose a small number of persons settled in some sequestered part of the earth, unconnected with the rest, they will then represent the first peopling of any country, or of the world. In this state of natural liberty, society will be their first thought. A thousand motives will excite them thereto, the strength of one man is so unequal to his wants, and his mind so unfitted for perpetual solitude, that he is soon obliged to seek assistance and relief of another, who in his turn requires the same. Four or five united would be able to raise a tolerable dwelling in the midst of a wilderness, but

one man might labour out the common period of life without accomplishing any thing; when he had felled his timber he could not remove it, nor erect it after it was removed; hunger in the mean time would urge him from his work, and evety different want call him a different way. Disease, nay even misfortune would be death, for though neither might be mortal, yet either would disable him from living, and reduce him to a state in which he might rather be said to perish than to die.

Thus necessity, like a gravitating power, would soon form our newly arrived emigrants into society, the reciprocal blessings of which, would supersede, and render the obligations of law and government unnecessary while they remained perfectly just to each other; but as nothing but heaven is impregnable to vice, it will unavoidably happen, that in proportion as they surmount the first difficulties of emigration, which bound them together in a common cause, they will begin to relax in their duty and attachment to each other; and this remissness, will point out the necessity, of establishing some form of government to supply the defect of moral virtue.

Some convenient tree will afford them a State-House, under the branches of which, the whole colony may assemble to deliberate on public matters. It is more than probable that their first laws will have the title only of REGULATIONS, and be enforced by no other penalty than public disesteem. In this first parliament every man, by natural right will have a seat.

But as the colony increases, the public concerns will increase likewise, and the distance at which the members may be separated, will render it too inconvenient for all of them to meet on every occasion as at first, when their number was small, their habitations near, and the public concerns few and trifling. This will point out the convenience of their consenting to leave the legislative part to be managed by a select number chosen from the whole body, who are

supposed to have the same concerns at stake which those have who appointed them, and who will act in the same manner as the whole body Would act were they present. If the colony continue increasing, it will become necessary to augment the number of the representatives, and that the interest of every part of the colony may be attended to, it will be found best to pide the whole into convenient parts, each part sending its proper number; and that the elected might never form to themselves an interest separate from the electors, prudence will point out the propriety of having elections often; because as the elected might by that means return and mix again with the general body of the electors in a few months, their fidelity to the public will be secured by the prudent reflection of not making a rod for themselves. And as this frequent interchange will establish a common interest with every part of the community, they will mutually and naturally support each other, and on this (not on the unmeaning name of king) depends the strength of government, and the happiness of the governed.

Here then is the origin and rise of government; namely, a mode rendered necessary by the inability of moral virtue to govern the world; here too is the design and end of government, viz. freedom and security. And however our eyes may be dazzled with snow, or our ears deceived by sound; however prejudice may warp our wills, or interest darken our understanding, the simple voice of nature and of reason will say, it is right.

I draw my idea of the form of government from a principle in nature, which no art can overturn, viz. that the more simple any thing is, the less liable it is to be disordered, and the easier repaired when disordered; and with this maxim in view, I offer a few remarks on the so much boasted constitution of England. That it was noble for the dark and slavish times in which it was erected is granted. When the world was overrun with tyranny the least remove therefrom was a

glorious rescue. But that it is imperfect, subject to convulsions, and incapable of produang what it seems to promise, is easily demonstrated.

Absolute governments (tho' the disgrace of human nature) have this advantage with them, that they are simple; if the people suffer, they know the head from which their suffering springs, know likewise the remedy, and are not bewildered by a variety of causes and cures. But the constitution of England is so exceedingly complex, that the nation may suffer for years together without being able to discover in which part the fault lies, some will say in one and some in another, and every political physician will advise a different mediane.

I know it is difficult to get over local or long standing prejudices, yet if we will suffer ourselves to examine the component parts of the English constitution, we shall find them to be the base remains of two ancient tyrannies, compounded with some new republican materials.

First. —The remains of monarchical tyranny in the person of the king.

Secondly. —The remains of aristocratical tyranny in the persons of the peers.

Thirdly. —The new republican materials, in the persons of the commons, on whose virtue depends the freedom of England.

The two first, by being hereditary, are independent of the people; wherefore in a constitutional sense they contribute nothing towards the freedom of the state.

To say that the constitution of England is a union of three powers reciprocally checking each other, is faracal, either the words have no meaning, or they are flat contradictions.

To say that the commons is a check upon the king, Presupposes

two things.

First. —That the king is not to be trusted without being looked after, or in other words, that a thirst for absolute power is the natural disease of monarchy.

Secondly. —That the commons, by being appointed for that purpose, are either wiser or more worthy of confidence than the crown.

But as the same constitution which gives the commons a power to check the king by withholding the supplies, gives afterwards the king a power to check the commons, by empowering him to reject their other bills; it again supposes that the king is wiser than those whom It has already supposed to be wiser than him. A mere absurdity!

There is something exceedingly ridiculous in the composition of monarchy; it first excludes a man from the means of information, yet empowers him to act in cases where the highest judgement is required. The state of a king shuts him from the world, yet the business of a king requires him to know it thoroughly; wherefore the different parts, unnaturally opposing and destroying each other, prove the whole character to be absurd and useless.

Some writers have explained the English constitution thus; the king, say they, is one, the people another; the peers are an house in behalf of the king; the commons in behalf of the people; but this hath all the distinctions of an house pided against itself; and though the expressions be pleasantly arranged, yet when examined they appear idle and ambiguous; and it will always happen, that the nicest construction that words are capable of, when applied to the description of some thing which either cannot exist, or is too incomprehensible to be within the compass of description, will be words of sound only, and though they may amuse the ear, they cannot inform the mind, for this explanation includes a previous question,

viz. How came the king by a power which the people are afraid to trust, and always obliged to check? Such a power could not be the gift of a wise people, neither can any power, which needs checking, be from God; yet the provision, which the constitution makes, supposes such a power to exist.

But the provision is unequal to the task; the means either cannot or will not accomplish the end, and the whole affair is a felo de se; for as the greater weight will always carry up the less, and as all the wheels of a machine are put in motion by one, it only remains to know which power in the constitution has the most weight, for that will govern; and though the others, or a part of them, may clog, or, as the phrase is, check the rapidity of its motion, yet so long as they cannot stop it, their endeavours will be ineffectual; the first moving power will at last have its way, and what it wants in speed is supplied by time.

That the crown is this overbearing part in the English constitution needs not be mentioned, and that it derives its whole consequence merely from being the giver of places and pensions is self-evident, wherefore, though we have been wise enough to shut and lock a door against absolute monarchy, we at the same time have been foolish enough to put the crown in possession of the key.

The prejudice of Englishmen, in favour of their own government by king, lords, and commons, arises as much or more from national pride than reason. Inpiduals are undoubtedly safer in England than in some other countries, but the will of the king is as much the law of the land in Britain as in France, with this difference, that instead of proceeding directly from his mouth, it is handed to the people under the most formidable shape of an act of parliament. For the fate of Charles the First, hath only made kings more subtle—not more just.

Wherefore, laying aside all national pride and prejudice in favour

of modes and forms, the plain truth is, that it is wholly owing to the constitution of the people, and not to the constitution of the government that the crown is not as oppressive in England as in Turkey.

An inquiry into the constitutional errors in the English form of government is at this time highly necessary; for as we are never in a proper condition of doing justice to others, while we continue under the influence of some leading partiality, so neither are we capable of doing it to ourselves while we remain fettered by any obstinate prejudice. And as a man, who is attached to a prostitute, is unfitted to choose or judge of a wife, so any prepossession in favour of a rotten constitution of government will disable us from discerning a good one.

Of Monarchr and Hereditary Succession

Mankind being originally equals in the order of creation, the equality could only be destroyed by some subsequent circumstance; the distinctions of rich, and poor, may in a great measure be accounted for, and that without having recourse to the harsh, ill-sounding names of oppression and avarice. Oppression is often the consequence, but seldom or never the means of riches; and though avarice will preserve a man from being necessitously poor, it generally makes him too timorous to be wealthy.

But there is another and greater distinction for which no truly natural or religious reason can be assigned, and that is, the distinction of men into KINGS and SUBJECTS. Male and female are the distinctions of nature, good and bad the distinctions of heaven; but how a race of men came into the world so exalted above the rest, and

distinguished like some new species, is worth inquiring into, and whether they are the means of happiness or of misery to mankind.

In the early ages of the world, according to the scripture chronology, there were no kings; the consequence of which was there were no wars; it is the pride of kings which throws mankind into confusion. Holland without a king hath enjoyed more peace for this last century than any of the monarchial governments in Europe. Antiquity favours the same remark; for the quiet and rural lives of the first patriarchs hath a happy something in them, which vanishes away when we come to the history of Jewish royalty.

Government by kings was first introduced into the world by the Heathens, from whom the children ofIsrael copied the custom. It was the most prosperous invention the Devil ever set on foot for the promotion of idolatry. The Heathens paid pine honours to their deceased kings, and the Christian world hath improved on the plan by doing the same to their living ones. How impious is the title of sacred majesty applied to a worm, who in the midst of his splendour is crumbling into dust.

As the exalting one man so greatly above the rest cannot be justified on the equal rights of nature, so neither can it be defended on the authority of scripture; for the will of the Almighty, as declared by Gideon and the prophet Samuel, expressly disapproves of government by kings. All anti-monarchial parts of scripture have been very smoothly glossed over in monarchial governments, but they undoubtedly merit the attention of countries which have their governments yet to form. *'Render unto Caesar the things which are Caesar's'* is the scriptural doctrine of courts, yet it is no support of monarchial government, for the Jews at that time were without a king, and in a state of vassalage to the Romans.

Near three thousand years passed away from the Mosaic account

of the creation, till the Jews under a national delusion requested a king. Till then their form of government (except in extraordinary cases, where the Almighty interposed) was a kind of republic administered by a judge and the elders of the tribes. Kings they had none, and it was held sinful to acknowledge any being under that title but the Lords of Hosts. And when a man seriously reflects on the idolatrous homage which is paid to the persons of kings, he need not wonder, that the Almighty, ever jealous of his honour, should disapprove of a form of government which so impiously invades the prerogative of heaven.

Monarchy is ranked in scripture as one of the sins of the Jews, for which a curse in reserve is denounced against them. The history of that transaction is worth attending to.

The children of Israel being oppressed by the Midianites, Gideon marched against them with a small army, and victory, thro' the pine interposition, decided in his favour. The Jews elate with success, and attributing it to the generalship of Gideon, proposed making him a king, saying, Rule over us, thou and thy son and thy son's son. Here was temptation in its fullest extent; not a kingdom only, but an hereditary one, but Gideon in the piety of his soul replied, *I will not rule over you, neither shall my son rule over you,* THE LORD SHALL RULE OVER YOU. Words need not be more explicit; Gideon doth not decline the honour but denieth their right to give it; neither doth he compliment them with invented declarations of his thanks, but in the positive style of a prophet charges them with disaffection to their proper sovereign, the King of Heaven.

About one hundred and thirty years after this, they fell again into the same error. The hankering which the Jews had for the idolatrous customs of the Heathens is something exceedingly unaccountable; but so it was, that laying hold of the misconduct of Samuel's two sons who were entrusted with some secular concerns, they came in an abrupt

and clamorous manner to Samuel, saying, *Behold thou art old, and thy sons walk not in thy ways, now make us a king to judge us like all the other nations.* And here we can not but observe that their motives were bad viz. that they might be like unto other nations, i.e. the Heathens, whereas their true glory laid in being as much unlike them as possible. *But the thing displeased Samuel when they said, give us a king to judge us; and Samuel prayed unto the Lord, and the Lord said unto Samuel, Heathen unto the voice of the people in all that they say unto thee, for they have not rejected thee, but they have rejected me,* THAT I SHOULD NOT REIGN OVER THEM. *According to all the works which they have done since the day that I brought them up out of Egypt, even unto this day; wherewith they have forsaken me and served other Gods; so do they also unto thee. Now therefore hearken unto their voice, howbeit, protest solemnly unto them and shew them the manner of the king that shall reign over them, i.e. not of any particular king, but the general manner of the kings of the earth, whom Israel was so eagerly copying after. And notwithstanding the great distance of time and difference of manners, the character is still in fashion, And Samuel told all the words of the Lord unto the people, that asked of him a king. And he said, This shall be the manner of the king that shall reign over you; he will take your sons and appoint them for himself for his chariots, and to be his horsemen, and some shall run before his chariots* (this description agrees with the present mode of impressing men) *and he will appoint him captains over thousands and captains over fifties, and will set them to ear his ground and to reap his harvest, and to make his instruments of war, and instruments of his chariots; and he will take your daughters to be confectionaries and to be cooks and to be bakers* (this describes the expense and luxury as well as the oppression of kings) *and he will take your fields and your olive yards, even the best of them, and give them to his servants; and he will take the tenth of your seed, and of your vineyards, and give them to his officers and to his servants* (by which we see that bribery, corruption, and favouritism are the standing vices of kings) *and he will take the tenth of your men servants, and your maid servants, and your goodliest young men and your asses,*

and put them to his work; and he will take the tenth of your sheep, and ye shall be his servants, and ye shall cry out in that day because of your king which ye shall have chosen, AND THE LORD WILL NOT HEAR YOU IN THAT DAY. This accounts for the continuation of monarchy; neither do the characters of the few good kings which have lived since, either sanctify the title, or blot out the sinfulness of the origin; the high encomium given of David takes no notice of him *officially as a king,* but only as a man after God's own heart. *Nevertheless the People refused to obey the voice of Samuel, and they said, Nay, but we will have a king over us, that we may be like all the nations, and that our king may judge us, and go out before us and fight our battles.* Samuel continued to reason with them, but to no purpose; he set before them their ingratitude, but all would not avail; and seeing them fully bent on their folly, he cried out, *I will call unto the Lord, and he shall send thunder and rain (which then was a punishment, being the time of wheat harvest) that ye may perceive and see that your wickedness is great which ye have done in the sight of the Lord,* IN ASKING YOU A KING. *So Samuel called unto the Lord, and the Lord sent thunder and rain that day, and all the people greatly feared the Lord and Samuel. And all the people said unto Samuel, Pray for thy servants unto the Lord thy God that we die not, for* WE HAVE ADDED UNTO OUR SINS THIS EVIL, TO ASK A KING. These portions of scripture are direct and positive. They admit of no equivocal construction. That the Almighty hath here entered his protest against monarchial government is true, or the scripture is false. And a man hath good reason to believe that there is as much of king-craft, as priest-craft in withholding the scripture from the public in Popish countries. For monarchy in every instance is the Popery of government.

To the evil of monarchy we have added that of hereditary succession; and as the first is a degradation and lessening of ourselves, so the second, claimed as a matter of right, is an insult and an imposition on posterity. For all men being originally equals, no one by

birth could have a right to set up his own family in perpetual preference to all others for ever, and though himself might deserve some decent degree of honours of his contemporaries, yet his descendants might be far too unworthy to inherit them. One of the strongest natural proofs of the folly of hereditary right in kings, is, that nature disapproves it, otherwise she would not so frequently turn it into ridicule by giving mankind an ass for a lion.

Secondly, as no man at first could possess any other public honours than were bestowed upon him, so the givers of those honours could have no power to give away the right of posterity, and though they might say 'We choose you for *our head*', they could not, without manifest injustice to their children, say 'that your children and your children's children shall reign over ours for ever'. Because such an unwise, unjust, unnatural compact might (perhaps) in the next succession put them under the government of a rogue or a fool. Most wise men, in their private sentiments, have ever treated hereditary right with contempt; yet it is one of those evils, which when once established is not easily removed; many submit from fear, others from superstition, and the more powerful part shares with the king the plunder of the rest.

This is supposing the present race of the kings in the world to have had an honourable origin; whereas it is more than probable, that could we take off the dark covering of antiquity, and trace them to their first rise, that we should find the first of them nothing better than the principal ruffian of some restless gang, whose savage manners or pre-eminence in subtlety obtained him the title of chief among plunderers; and who by increasing in power, and extending his depredations, over-awed the quiet and defenceless to purchase their safety by frequent contributions. Yet his electors could have no idea of giving hereditary right to his descendants, because such a perpetual exclusion of themselves was incompatible with the free and

unrestrained principles they professed to live by. Wherefore, hereditary succession in the early ages of monarchy could not take place as a matter of claim, but as something casual or complimental; but as few or no records were extant in those days, and traditionary history stuffed with fables, it was very easy, after the lapse of a few generations, to trump up some sUperstitious tale, conveniently timed, Mahomet like, to cram hereditary right down the throats of the vulgar. Perhaps the disorders which threatened, or seemed to threaten on the decease of a leader and the choice of a new one (for elections among ruffians could not be very orderly) induced many at first to favour hereditary pretensions; by which means it happened, as it hath happened since, that what at first was submitted to as a convenience, was afterwards claimed as a right.

England, since the conquest, hath known some few good monarchs, but groaned beneath a much larger number of bad ones, yet no man in his senses can say that their claim under William the Conqueror is a very honourable one. A French bastard landing with an armed banditti, and establishing himself king of England against the consent of the natives, is in plain terms a very paltry rascally original. It certainly hath no pinity in it. However, it is needless to spend much time in exposing the folly of hereditary right, if there are any so weak as to believe it, let them promiscuously worship the ass and lion, and welcome. I shall neither copy their humility, nor disturb their devotion.

Yet I should be glad to ask how they suppose kings came at first? The question admits but of three answers, viz. either by lot, by election, or by usurpation. If the first king was taken by lot, it establishes a precedent for the next, which excludes hereditary succession. Saul was by lot yet the succession was not hereditary, neither does it appear from that transaction there was any intention it ever should. If the first king of any country was by election, that

likewise establishes a precedent for the next; for to say, that the right of all future generations is taken away, by the act of the first electors, in their choice not only of a king, but of a family of kings for ever, hath no parallel in or out of scripture but the doctrine of original sin, which supposes the free will of all men lost in Adam; and from such comparison, and it will admit of no other, hereditary succession can derive no glory. For as in Adam all sinned, and as in the first electors all men obeyed; as in the one all mankind were subjected to Satan, and in the other to Sovereignty; as our innocence was lost in the first, and our authority in the last; and as both disable us from reassuming some former state and privilege, it unanswerably follows that original sin and hereditary succession are parallels. Dishonourable rank! Inglorious connection! Yet the most subtle sophist cannot produce a juster simile.

As to usurpation, no man will be so hardy as to defend it; and that William the Conqueror was an usurper is a fact not to be contradicted. The plain truth is, that the antiquity of English monarchy will not bear looking into.

But it is not so much the absurdity as the evil of hereditary succession which concerns mankind. Did it ensure a race of good and wise men it would have the seal of pine authority, but as it opens a door to the *foolish, the wicked, and the improper*, it hath in it the nature of oppression. Men who look upon themselves born to reign, and others to obey, soon grow insolent; selected from the rest of mankind their minds are early poisoned by importance; and the world they act in differs so materially from the world at large, that they have but little opportunity of knowing its true interests, and when they succeed to the government are frequently the most ignorant and unfit of any throughout the dominions.

Another evil which attends hereditary succession is, that the throne is subject to be possessed by a minor at any age; all which time

the regency, acting under the cover of a king, have every opportunity and inducement to betray their trust. The same national misfortune happens, when a king worn out with age and infirmity, enters the last stage of human weakness. In both these cases the public becomes a prey to every miscreant, who can tamper successfully with the follies either of age or infancy.

The most plausible plea, which hath ever been offered in favour of hereditary succession, is, that it preserves a nation from civil wars; and were this true, it would be weighty; whereas, it is the most barefaced falsity ever imposed upon mankind. The whole history of England disowns the fact. Thirty kings and two minors have reigned in that distracted kingdom since the conquest, in which time there have been (including the Revolution) no less than eight civil wars and nineteen rebellions. wherefore instead of making for peace, it makes against it, and destroys the very foundation it seems to stand on.

The contest for monarchy and succession, between the houses of York and Lancaster, laid England in a scene of blood for many years. Twelve pitched battles, besides skirmishes and sieges, were fought between Henry and Edward. Twice was Henry prisoner to Edward, who in his turn was prisoner to Henry. And so uncertain is the fate of war and the temper of a nation, when nothing but personal matters are the ground of a quarrel, that Henry was taken in triumph from a prison to a palace, and Edward obliged to fly from a palace to a foreign land; yet, as sudden transitions of temper are seldom lasting, Henry in his turn was driven from the throne, and Edward recalled to succeed him. The parliament always following the strongest side.

This contest began in the reign of Henry the Sixth, and was not entirely extinguished till Henry the Seventh, in whom the families were united. Including a period of 67 years, viz. from 1422 to 1489.

In short, monarchy and succession have laid (not this or that

kingdom only) but the world in blood and ashes. 'Tis a form of government which the word of God bears testimony against, and blood will attend it.

If we inquire into the business of a king, we shall find that in some countries they have none; and after sauntering away their lives without pleasure to themselves or advantage to the nation, withdraw from the scene, and leave their successors to tread the same idle round. In absolute monarchies the whole weight of business civil and military, lies on the king; the children of Israel in their request for a king, urged this plea 'that he may judge us, and go out before us and fight our battles'. But in countries where he is neither a judge nor a general, as in E—d, a man would be puzzled to know what is his business.

The nearer any government approaches to a republic the less business there is for a king. It is somewhat difficult to find a proper name for the government of E—. Sir William Meredith calls it a republic; but in its present state it is unworthy of the name, because the corrupt influence of the crown, by having all the places in its disposal, hath so effectually swallowed up the power, and eaten out the virtue of the house of commons (the republican part in the constitution) that the government of England is nearly as monarchical as that of France or Spain. Men fall out with names without understanding them. For it is the republican and not the monarchical part of the constitution of England which Englishmen glory in, viz. the liberty of choosing an house of commons from out of their own body—and it is easy to see that when the republican virtue fails, slavery ensues. Why is the constitution of E—d sickly, but because monarchy hath poisoned the republic, the crown hath engrossed the commons?

In England a k— hath little more to do than to make war and give away places; which in plain terms, is to impoverish the nation and set it together by the ears. A pretty business indeed for a man to be

allowed eight hundred thousand sterling a year for, and worshipped into the bargain! Of more worth is one honest man to society, and in the sight of God, than all the crowned ruffians that ever lived.

Thoughts on the Present State of American Affairs

In the following pages I offer nothing more than simple facts, plain arguments, and common sense; and have no other preliminaries to settle with the reader, than that he will pest himself of prejudice and prepossession, and suffer his reason and his feelings to determine for themselves; that he will put on, or rather that he will not put off, the true character of a man, and generously enlarge his views beyond the present day.

Volumes have been written on the subject of the struggle between England and America. Men of all ranks have embarked in the controversy, from different motives, and with various designs; but all have been ineffectual, and the period of debate is closed. Arms, as the last resource, decide the contest; the appeal was the choice of the king, and the continent hath accepted the challenge.

It hath been reported of the late Mr Pelham (who tho' an able minister was not without his faults) that on his being attacked in the house of commons, on the score, that his measures were only of a temporary kind, replied, *'They will last my time.'* Should a thought so fatal and unmanly possess the colonies in the present contest, the name of ancestors will be remembered by future generations with detestation.

The sun never shined on a cause of greater worth. 'Tis not the affair of a city, a country, a province, or a kingdom, but of a continent

—of at least one eighth part of the habitable globe. 'Tis not the concern of a day, a year, or an age; posterity are virtually involved in the contest, and will be more or less affected, even to the end of time, by the proceedings now. Now is the seed time of continental union, faith and honour. The least fracture now will be like a name engraved with the point of a pin on the tender rind of a young oak; the wound will enlarge with the tree, and posterity read it in full grown characters.

By referring the matter from argument to arms, a new era for politics is struck; a new method of thinking hath arisen. All plans, proposals, &c. prior to the nineteenth of April, *i.e.* to the commencement of hostilities, are like the almanacs of the last year; which, though proper then, are superseded and useless now. Whatever was advanced by the advocates on either side of the question then terminated in one and the same point, viz. a union with Great Britain; the only difference between the parties was the method of effecting it; the one proposing force, the other friendship; but it hath so far happened that the first hath failed, and the second hath withdrawn her influence.

As much hath been said of the advantages of reconcili ation, which, like an agreeable dream, hath passed away and left us as we were, it is but right, that we should examine the contrary side of the argument, and inquire into some of the many material injuries which these colonies sustain, and always will sustain, by being connected with, and dependent on Great Britain. To examine that connection and dependence, on the principles of nature and common sense, to see what we have to trust to, if separated, and what we are to expect, if dependent.

I have heard it asserted by some, that as America hath flourished under her former connection with Great Britain, that the same connection is necessary towards her future happiness, and will always

have the same effect. Nothing can be more fallacious than this kind of argument. We may as well assert, that because a child has thrived upon milk, that it is never to have meat; or that the first twenty years of our lives is to become a precedent for the next twenty. But even this is admitting more than is true, for I answer roundly, that America would have flourished as much, and probably much more, had no European power had any thing to do with her. The commerce by which she hath enriched herself are the necessaries of life, and will always have a market while eating is the custom of Europe.

But she has protected us, say some. That she hath engrossed us is true, and defended the continent at our expense as well as her own is admitted, and she would have defended Turkey from the same motive, viz. the sake of trade and dominion.

Alas, we have been long led away by ancient prejudices, and made large sacrifices to superstition. We have boasted the protection of Great Britain, without considering, that her motive *was interest not attachment; that she did not protect us trom our enemies on our account,* but from *her enemies on her own account,* from those who had no quarrel with us on any *other account,* and who will always be our enemies on the *same account*. Let Britain waive her pretensions to the continent, or the continent throw off the dependence, and we should be at peace with France and Spain were they at war with Britain. The miseries of Hanover last war ought to warn us against connections.

It hath lately been asserted in parliament, that the colonies have no relation to each other but through the parent country, *i.e.* that Pennsylvania and the Jerseys, and so on for the rest, are sister colonies by the way of England; this is certainly a very roundabout way of proving relationship, but it is the nearest and only true way of proving enemyship, if I may so call it. France and Spain never were, nor perhaps ever will be our enemies as *Americans,* but as our being the *subjects of Great Britain*.

But Britain is the parent country, say some. Then the more shame upon her conduct. Even brutes do not devour their young, nor savages make war upon their families; wherefore the assertion, if true, turns to her reproach; but it happens not to be true, or only partly so, and the phrase *parent or mother country* hath been Jesuitically adopted by the —and his parasites, with a low papistical design of gaining an unfair bias on the credulous weakness of our minds. Europe, and not England, is the parent country of America. This new world hath been the asylum for the persecuted lovers of civil and religious liberty from every part of Europe. Hither have they fled, not from the tender embraces of the mother, but from the cruelty of the monster; and it is so far true of England, that the same tyranny which drove the first emigrants from home, pursues their descendants still.

In this extensive quarter of the globe, we forget the narrow limits of three hundred and sixty miles (the extent of England) and carry our friendship on a larger scale; we claim brotherhood with every European Christian, and triumph in the generosity of the sentiment.

It is pleasant to observe by what regular gradations we surmount the force of local prejudice, as we enlarge our acquaintance with the world. A man born in any town in England pided into parishes, will naturally associate most with his fellow parishioners (because their interests in many cases will be common) and distinguish him by the name of *neighbour*; if he meet him but a few miles from home, he drops the narrow idea of a street, and salutes him by the name of townsman; if he travels out of the county, and meet him in any other, he forgets the minor pisions of street and town, and calls him *countryman, i.e. countyman*; but if in their foreign excursions they should associate in France or any other part of *Europe*, their local remembrance would be enlarged into that of *Englishmen*. And by a just parity of reasoning, all Europeans meeting in America, or any other quarter of the globe, are *countrymen*; for England, Holland, Germany,

or Sweden, when compared with the whole, stand in the same places on the larger scale, which the pisions of street, town, and county do on the smaller ones; distinctions too limited for continental minds. Not one third of the inhabitants, even of this province, are of English descent. Wherefore I reprobate the phrase of parent or mother country applied to England only, as being false, selfish, narrow and ungenerous.

But admitting that we were all of English descent, what does it amount to? Nothing. Britain, being now an open enemy, extinguishes every other name and title: And to say that reconciliation is our duty, is truly farcical. The first king of England, of the present line (William the Conqueror) was a Frenchman, and half the peers of England are descendants from the same country; wherefore by the same method of reasoning, England ought to be governed by France.

Much hath been said of the united strength of Britain and the colonies, that in conjunction they might bid defiance to the world. But this is mere presumption; the fate of war is uncertain, neither do the expressions mean any thing; for this continent would never suffer itself to be drained of inhabitants to support the British arms in either Asia, Africa, or Europe.

Besides, what have we to do with setting the world at defiance? Our plan is commerce, and that, well attended to, will secure us the peace and friendship of all Europe; because it is the interest of all Europe to have America a free port. Her trade will always be a protection, and her barrenness of gold and silver secure her from invaders.

I challenge the warmest advocate for reconciliation, to shew, a single advantage that this continent can reap, by being connected with Great Britain. I repeat the challenge, not a single advantage is derived. Our corn will fetch its price in any market in Europe, and our

imported goods must be paid for buy them where we will.

But the injuries and disadvantages we sustain by that connection, are without number; and our duty to mankind at large, as well as to ourselves, instruct us to renounce the alliance: Because, any submission to, or dependence on Great Britain, tends directly to involve this continent in European wars and quarrels; and sets us at variance with nations, who would otherwise seek our friendship, and against whom, we have neither anger nor complaint. As Europe is our market for trade, we ought to form no partial connection with any part of it. It is the true interest of America to steer clear of European contentions, which she never can do, while by her dependence on Britain, she is made the make-weight in the scale of British politics.

Europe is too thickly planted with kingdoms to be long at peace, and whenever a war breaks out between England and any foreign power, the trade of America goes to ruin, *because of her connection with Britain*. The next war may not turn out like the last, and should it not, the advocates for reconciliation now will be wishing for separation then, because, neutrality in that case, would be a safer convoy than a man of war. Every thing hat is right or natural pleads for separation. The blood of the slain, the weeping voice of nature cries, 'TIS TIME TO PART. Even the distance at which the Almighty hath placed England and America, is a strong and natural proof, that the authority of the one, over the other, was never the design of Heaven. The time likewise at which the continent was discovered, adds weight to the argument, and the manner in which it was peopled encreases the force of it. The reformation was preceded by the discovery of America, as if the Almighty graciously meant to open a sanctuary to the persecuted in future years, when home should afford neither friendship nor safety.

The authority of Great Britain over this continent, is a form of government, which sooner or later must have an end: And a serious

mind can draw no true pleasure by looking forward, under the painful and positive conviction, that what he calls 'the present constitution' is merely temporary. As parents, we can have no joy, knowing that this government is not sufficiently lasting to ensure any thing which we may bequeath to posterity: And by a plain method of argument, as we are runnmg the next generation into debt, we ought to do the work of it, otherwise we use them meanly and pitifully. In order to discover the line of our duty rightly, we should take our children in our hand, and fix our station a few years farther into life; that eminence will present a prospect, which a few present fears and prejudices conceal from our sight.

Though I would carefully avoid giving unnecessary offence, yet I am inclined to believe, that all those who espouse the doctrine of reconciliation, may be included within the following descriptions. Interested men, who are not to be trusted; weak men *who cannot* see; prejudiced men who *will not* see; and a certain set of moderate men, who think better of the European world than it deserves; and this last class by an ill-judged deliberation, will be the cause of more calamities to this continent than all the other three.

It is the good fortune of many to live distant from the scene of sorrow; the evil is not sufficiently brought to *their* doors to make *them* feel the precariousness with which all American property is possessed. But let our imaginations transport us for a few moments to Boston, that seat of wretchedness will teach us wisdom, and instruct us for ever to renounce a power in whom we can have no trust. The inhabitants of that unfortunate city, who but a few months ago were in ease and affluence, have now no other alternative than to stay and starve, or turn out to beg. Endangered by the fire of their friends if they continue within the city, and plundered by the soldiery if they leave it. In their present condition they are prisoners without the hope of redemption, and in a general attack for their relief, they would be

exposed to the fury of both armies.

Men of passive tempers look somewhat lightly over the offences of Britain, and, still hoping for the best, are apt to call out, '*Come we shall be friends again for all this.*' But examine the passions and feelings of mankind. Bring the doctrine of reconciliation to the touchstone of nature, and then tell me, whether you can hereafter love, honour, and faithfully serve the power that hath carried fire and sword into your land? If you cannot do all these, then are you only deceiving yourselves, and by your delay bringing ruin upon posterity. Your future connection with Britain, whom you can neither love nor honour, will be forced and unnatural, and being formed only on the plan of present convenience, will in a little time fall into a relapse more wretched than the first. But if you say, you can still pass the violations over, then I ask, Hath your house been burnt? Hath your property been destroyed before your face? Are your wife and children destitute of a bed to lie on, or bread to live on? Have you lost a parent or a child by their hands, and yourself the ruined and wretched survivor? If you have not, then are you not a judge of those who have. But if you have, and can still shake hands with the murderers, then are you unworthy the name of husband, father, friend, or lover, and whatever may be your rank or title in life, you have the heart of a coward, and the spirit of a sycophant.

This is not inflaming or exaggerating matters, but trying them by those feelings and affections which nature justifies, and without which, we should be incapable of discharging the social duties of life, or enjoying the felicities of it. I mean not to exhibit horror for the purpose of provoking revenge, but to awaken us from fatal and unmanly slumbers, that we may pursue determinately some fixed object. It is not in the power of Britain or of Europe to conquer America, if she did not conquer herself by *delay* and *timidity*. The present winter is worth an age if rightly employed, but if lost or

neglected, the whole continent will partake of the misfortune; and there is no punishment which that man will not deserve, be he who, or what, or where he will, that may be the means of sacrificing a season so precious and useful.

It is repugnant to reason, to the universal order of things, to all examples from the former ages, to suppose, that this continent can longer remain subject to any external power. The most sanguine in Britain does not think so. The utmost stretch of human wisdom cannot at this time compass a plan short of separation, which can promise the continent even a year's security. Reconciliation is and was a falacious dream. Nature hath deserted the connection, and Art cannot supply her place. For, as Milton wisely expressed, 'Never can true reconcilement grow where wounds of deadly hate have pierced so deep.'

Every quiet method for peace hath been ineffectual. Our prayers have been rejected with disdain; and only tended to convince us, that nothing flatters vanity, or confirms obstinacy in kings more than repeated petitiomng—and nothing hath contributed more than that very measure to make the kings of Europe absolute: Witness Den.mark and Sweden. Wherefore since nothing but blows will do, for God's sake, let us come to a final separation, and not leave the next generation to be cutting throats, under the violated unmeaning names of parent and child.

To say, they will never attempt it again is idle and visionary, we thought so at the repeal of the *stamp-act*, yet a year or two undeceived us; as well may we suppose that nations, which have been once defeated, will never renew the quarrel.

As to government matters, it is not in the power of Britain to do this continent justice: The business of it will soon be too weighty, and intricate, to be managed with any tolerable degree of convenience, by

a power, so distant from us, and so very ignorant of us; for if they cannot conquer us, they cannot govern us. To be always running three or four thousand miles with a tale or a petition, waiting four or five months for an answer, which when obtained requires five or six more to explain it in, will in a few years be looked upon as folly and childishness—There was a time when it was proper, and there is a proper time for it to cease.

Small islands not capable of protecting themselves, are the proper objects for kingdoms to take under their care; but there is something very absurd, in supposing a continent to be perpetually governed by an island. In no instance hath nature made the satellite larger than its primary planet, and as England and America, with respect to each other, reverses the common order of nature, it is evident they belong to different systems: England to Europe, America to itself.

I am not induced by motives of pride, party, or resentment to espouse the doctrine of separation and independence; I am clearly, positively, and conscientiously persuaded that it is the true interest of this continent to be so; that every thing short of that is mere patchwork, that it can afford no lasting felicity, —that it is *leaving* the sword to our children, and shrinking back at a time, when, a little more, a little farther, would have rendered this continent the glory of the earth.

As Britain hath not manifested the least inclination towards a compromise, we may be assured that no terms can be obtained worthy the acceptance of the continent, or any ways equal to the expense of blood and treasure we have been already put to.

The object contended for, ought always to bear some just proportion to the expense. The removal of N—, or the whole detestable junto, is a matter unworthy the millions we have expended. A temporary stoppage of trade, was an inconvenience, which would

have sufficiently balanced the repeal of all the acts complained of, had such repeals been obtained; but if the whole continent must take up arms, if every man must be a soldier, it is scarcely worth our while to fight against a contemptible ministry only. Dearly, dearly, do we pay for the repeal of the acts, if that is all we fight for; for in a just estimation, it is as great a folly to pay a Bunker-hill price for law, as for land. As I have always considered the independency of this continent, as an event, which sooner or later must arrive, so from the late rapid progress of the continent to maturity, the event could not be far off. Wherefore, on the breaking out of hostilities, it was not worth the while to have disputed a matter, which time would have finally redressed, unless we meant to be in earnest; otherwise, it is like wasting an estate on a suit at law, to regulate the trespasses of a tenant, whose lease is just expiring. No man was a warmer wisher for reconciliation than myself, before the fatal nineteenth of April 1775[4], but the moment the event of that day was made known, I rejected the hardened, sullen tempered Pharaoh of—for ever; and disdain the wretch, that with the pretended title of FATHER OF HIS PEOPLE can unfeelingly hear of their slaughter, and composedly sleep with their blood upon his soul.

But admitting that matters were now made up, what would be the event? I answer, the ruin of the continent. And that for several reasons.

[4]Massacre at Lexington. —Paine.

First. The powers of governing still remaining in the hands of the k—, he will have a negative over the whole legislation of this continent. And as he hath shewn himself such an inveterate enemy to liberty, and discovered such a thirst for arbitrary power; is he, or is he not, a proper man to say to these colonies, *'You shall make no laws but*

what I please.' And is there any inhabitant in America so ignorant, as not to know, that according to what is called the *present constitution*, that this continent can make no laws but what the king gives leave to; and is there any man so unwise, as not to see, that (considering what has happened) he will suffer no Law to be made here, but such as suit his purpose. We may be as effectually enslaved by the want oflaws in America, as by submitting to laws made for us in England. After matters are made up (as it is called) can there be any doubt but the whole power of the crown will be exerted, to keep this continent as low and humble as possible? Instead of going forward we shall go backward, or be perpetually quarrelling or ridiculously petitioning. — We are already greater than the king wishes us to be, and will he not hereafter endeavour to make us less? To bring the matter to one point. Is the power who is jealous of our prosperity, a proper power to govern us? Whoever says No to this question is an independent, for independency means no more, than, whether we shall make our own laws, or, whether the, the greatest enemy this continent hath, or can have, shall tell us *'There shall be no laws but such as I like.'*

But the k— you will say has a negative in England; the people there can make no laws without his consent. In point of right and good order, there is something very ridiculous, that a youth of twenty-one (which hath often happened) shall say to several millions of people, older and wiser than himself, I forbid this or that act of yours to be law. But in this place I decline this sort of reply, tho' I will never cease to expose the absurdity of it, and only answer, that England being the king's residence, and America not so, makes quite another case. The k—' s negative *here* is ten times more dangerous and fatal than it can be in England, for *there* he will scarcely refuse his consent to a bill for putting England into as strong a state of defence as possible, and in America he would never suffer such a bill to be passed.

America is only a secondary object in the system of British politics. England consults the good of *this* country, no farther than it answers her *own* purpose. Wherefore, her own interest leads her to suppress the growth of *ours* in every case which doth not promote her advantage, or in the least interfere with it. A pretty stage we should soon be in under such a second-hand government, considering what has happened! Men do not change from enemies to friends by the alteration of a name: And in order to shew that reconciliation *now* is a dangerous doctrine, I affirm, *that it would be policy in the k— at this time, to repeal the acts for the sake of reinstating himself in the government of the provinces*; in order, that HE MAY ACCOMPLISH BY CRAFT AND SUBTLETY, IN THE LONG RUN, WHAT HE CANNOT DO BY FORCE AND VIOLENCE IN THE SHORT ONE. Reconciliation and ruin are nearly related.

Secondly, That as even the best terms, which we can expect to obtain, can amount to no more than a temporary expedient, or a kind of government by guardianship, which can last no longer than till the colonies come of age, so the general face and state of things, in the interim, will be unsettled and unpromising. Emigrants of property will not choose to come to a country whose form of government hangs but by a thread, and who is every day tottering on the brink of commotion and disturbance; and numbers of the present inhabitants would lay hold of the interval, to dispose of their effects, and quit the continent.

But the most powerful of all arguments, is, that nothing but independence, i.e. a continental form of government, can keep the peace of the continent and preserve it inviolate from civil wars. I dread the event of a reconciliation with Britain now, as it is more than probable, that it will be followed by a revolt somewhere or other, the consequences of which may be far more fatal than all the malice of Britain.

Thousands are already ruined by British barbarity; (thousands

more will probably suffer the same fate). Those men have other feelings than us who have nothing suffered. All they *now* possess is liberty, what they before enjoyed is sacrificed to its service, and having nothing more to lose, they disdain submission. Besides, the general temper of the colonies, towards a British government, will be like that of a youth, who is nearly out of his time, they will care very little about her. And a government which cannot preserve the peace, is no government at all, and in that case we pay our money for nothing; and pray what is it that Britain can do, whose power will be wholly on paper, should a civil tumult break out the very day after reconciliation? I have heard some men say, many of whom I believe spoke without thinking, that they dreaded an independence, fearing that it would produce civil wars. It is but seldom that our first thoughts are truly correct, and that is the case here; for there are ten times more to dread from a patched up connection than from independence. I make the sufferers' case my own, and I protest, that were I driven from house and home, my property destroyed, and my circumstances ruined, that as a man, sensible of injuries, I could never relish the doctrine of reconciliation, or consider myself bound thereby.

The colonies have manifested such a spirit of good order and obedience to continental government, as is sufficient to make every reasonable person easy and happy on that head. No man can assign the least pretence for his fears, on any other grounds, that such as are truly childish and ridiculous, that one colony will be striving for superiority over another.

Where there are no distinctions there can be no superiority, perfect equality affords no temptation. The republics of Europe are all (and we may say always) in peace. Holland and Switzerland are without wars, foreign or domestic: Monarchical governments, it is true, are never long at rest; the crown itself is a temptation to enterprizing ruffians at *home*; and that degree of pride and insolence

ever attendant on regal authority, swells into a rupture with foreign powers, in instances, where a republican government, by being formed on more natural principles, would negotiate the mistake.

If there is any true cause of fear respecting independence, it is because no plan is yet laid down. Men do not see their way out—Wherefore, as an opening into that business, I offer the following hints; at the same time modestly affirming, that I have no other opinion of them myself, than that they may be the means of giving rise to something better. Could the straggling thoughts of inpiduals be collected, they would frequently form materials for wise and able men to improve to useful matter.

LET the assemblies be annual, with a President only. The representation more equal. Their business wholly domestic, and subject to the authority of a Continental Congress.

Let each colony be pided into six, eight, or ten, convenient districts, each district to send a proper number of delegates to Congress, so that each colony send at least thirty. The whole number in Congress will be at least 390. Each Congress to sit and to choose a president by the following method. When the delegates are met, let a colony be taken from the whole thirteen colonies by lot, after which let the whole Congress choose (by ballot) a president from out of the delegates of that province. In the next Congress, let a colony be taken by lot from twelve only, omitting that colony from which the president was taken in the former Congress, and so proceeding on till the whole thirteen shall have had their proper rotation. And in order that nothing may pass into a law but what is satisfactorily just, not less than three fifths of the Congress to be called a majority. —He that will promote discord, under a government so equally formed as this, would join Lucifer in his revolt.

But as there is a peculiar delicacy, from whom, or in what

manner, this business must first arise, and as it seems most

agreeable and consistent, that it should come from some intermediate body between the governed and the governors, that is between the Congress and the people, let a CONTINENTAL CONFERENCE be held, in the following manner, and for the following purpose.

A committee of twenty-six members of Congress, viz. two for each colony. Two members for each house of assembly, or Provincial convention; and five representatives of the people at large, to be chosen in the capital city or town of each province, for, and in behalf of the whole province, by as many qualified voters as shall think proper to attend from all parts of the province for that purpose; or, if more convenient, the representatives may be chosen in two or three of the most populous parts thereof. In this conference, thus assembled, will be united, the two grand principles of business, knowledge and power. The members of Congress, Assemblies, or Conventions, by having had experience in national concerns, will be able and useful counsellors, and the whole, being empowered by the people will have a truly legal authority.

The conferring members being met, let their business be to frame a CONTINENTAL CHARTER, or Charter of the United Colonies; (answering to what is called the Magna Charta of England) fixing the number and manner of choosing members of Congress, members of Assembly, with their date of sitting, and drawing the line of business and jurisdiction between them: (Always remembering, that our strength is continental, not provincial:) Securing freedom and property to all men, and above all things the free exercise of religion, according to the dictates of conscience; with such other matter as is necessary for a charter to contain. Immediately after which, the said conference to dissolve, and the bodies which shall be chosen conformable to the said charter, to be the legislators and governors of this continent and

for the time being: Whose peace and happiness, may God preserve, Amen.

Should any body of men be hereafter delegated for this or some similar purpose, I offer them the following extracts from that wise observer on governments Dragonetti. 'The science', says he, 'of the politician consists in fixing the true point of happiness and freedom. Those men would deserve the gratitude of ages, who should discover a mode of government that contained the greatest sum of inpidual happiness, with the least national expense.' —Dragonetti on Virtue and Rewards.

But where says some is the King of America? I'll tell you Friend, he reigns above, and doth not make havoc of mankind like the Royal — of Britain. Yet that we may not appear to be defective even in earthly honours, let a day be solemnly set apart for proclaiming the charter let it be brought forth placed on the pine law, the word of God; let a crown be placed thereon, by which the world may know, that so far as we approve of monarchy, that in America THE LAW IS KING. For as in absolute governments the King is law, so in free countries the law ought to be King; and there ought to be no other. But lest any ill use should afterwards arise, let the crown at the conclusion of the ceremony be demolished, and scattered among the people whose right it is.

A government of our own is our natural right: And when a man seriously reflects on the precariousness of human affairs, he will become convinced, that it is infinitely wiser and safer, to form a constitution of our own in a cool deliberate manner, while we have it in our power, than to trust such an interesting event to time and chance. If we omit it now, some Massenello[5]may hereafter arise, who laying hold of popular disquietudes, may collect together the desperate and the discontented, and by assuming to themselves the powers of government, may sweep away the liberties of the continent

like a deluge. Should the government of America return again into the hands of Britain, the tottering situation of things, will be a temptation for some desperate adventurer to try his fortune; and in such a case, what relief can Britain give? Ere she could hear the news the fatal business might be done, and ourselves suffering like the wretched Britons under the oppression of the Conqueror. Ye that oppose independence now, ye know not what ye do; ye are opening a door to eternal tyranny, by keeping vacant the seat of government. There are thousands and tens of thousands, who would think it glorious to expel from the continent, that barbarous and hellish power, which hath stirred up the Indians and Negroes to destroy us; the cruelty hath a double guilt, it is dealing brutally by us, and treacherously by them.

To talk of friendship with those in whom our reason forbids us to have faith, and our affections wounded through a thousand pores instruct us to detest, is madness and folly. Every day wears out the little remains of kindred between us and them, and can there be any reason to hope, that as the relationship expires, the affection will increase, or that we shall agree better, when we have ten times more and greater concerns to quarrel over than ever?

Ye that tell us of harmony and reconciliation, can ye restore to us the time that is past? Can ye give to prostitution its former innocence? Neither can ye reconcile Britain and America. The last cord now is broken, the people of England are presenting addresses against us. There are injuries which nature cannot forgive; she would cease to be nature if she did. As well can the lover forgive the ravisher of his mistress, as the continent forgive the murders of Britain. The Almighty hath implanted in us these unextinguishable feelings for good and wise purposes. They are the guardians of his image in our hearts. They distinguish us from the herd of common animals. The social compact would dissolve, and justice be extirpated from the earth, or have only a casual existence were we callous to the touches of affection. The

robber and the murderer, would often escape unpunished, did not the injuries which our tempers sustain, provoke usinto justice.

[5]Thomas Anello, otherwise Massenello, a fisherman of Naples, who after spiriting up his countrymen in the public market place, against the oppression of the Spaniards, to whom the place was then subject, prompted them to revolt, and in the space of a day became King. —Paine.

O ye that love mankind! Ye that dare oppose, not only the tyranny, but the tyrant, stand forth! Every spot of the old world is over-run with oppression. Freedom hath been hunted round the globe. Asia, and Africa, have long expelled her. —Europe regards her like a stranger, and England hath given her warning to depart. O! receive the fugitive, and prepare in time an asylum for mankind.

On the Present Ability of America, with some Miscellaneous Reflections

I have never met with a man, either in England or America, who hath not confessed his opinion, that a separation between the countries, would take place one time or other. And there is no instance in which we have shewn less judgement, than in endeavouring to describe, what we call, the ripeness or fitness of the Continent for independence.

As all men allow the measure, and vary only in their opinion of the time, let us, in order to remove mistakes, take a general survey of things and endeavour if possible, to find out the very time. But we

need not go far, the inquiry ceases at once, for the *time hath found us*. The general concurrence, the glorious union of all things prove the fact.

It is not in numbers but in unity, that our great strength lies; yet our present numbers are sufficient to repel the force of all the world. The Continent hath, at this time, the largest body of armed and disciplined men of any power under Heaven; and is just arrived at that pitch of strength, in which no single colony is able to support itself, and the whole, when united can accomplish the matter, and either more, or, less than this, might be fatal in its effects. Our land force is already sufficient, and as to naval affairs, we cannot be insensible, that Britain would never suffer an American man of war to be built while the continent remained in her hands. Wherefore we should be no forwarder an hundred years hence in that branch, than we are now; but the truth is, we should be less so, because the timber of the country is every day diminishing, and that which will remain at last, will be far off and difficult to procure.

Were the continent crowded with inhabitants, her sufferings under the present circumstances would be intolerable. The more sea port towns we had, the more should we have both to defend and to lose. Our present numbers are so happily proportioned to our wants, that no man need be idle. The diminution of trade affords an army, and the necessities of an army create a new trade.

Debts we have none; and whatever we may contract On this account will serve as a glorious memento of our virtue. Can we but leave posterity with a settled form of government, an independent constitution of its own, the purchase at any price will be cheap. But to expend millions for the sake of getting a few vile acts repealed, and routing the present ministry only, is unworthy the charge, and is using posterity with the utmost cruelty; because it is leaving them the great work to do, and a debt upon their backs, from which they derive no

advantage. Such a thought is unworthy a man of honour, and is the true characteristic of a narrow heart and a peddling politician.

The debt we may contract doth not deserve our regard if the work be but accomplished. No nation ought to be without a debt. A national debt is a national bond; and when it bears no interest, is in no case a grievance. Britain is oppressed with a debt of upwards of one hundred and forty millions sterling, for which she pays upwards of four millions interest. And as a compensation for her debt, she has a large navy; America is without a debt, and without a navy; yet for the twentieth part of the English national debt, could have a navy as large again. The navy of England is not worth, at this time, more than three millions and a half sterling.

The first and second editions of this pamphlet were published without the following calculations, which are now given as a proof that the above estimation of the navy is a just one. *See Entic's naval history*, intra. page 56.

The charge of building a ship of each rate, and furnishing her with masts, yards, sails and rigging, together with a proportion of eight months boatswain's and carpenter's sea-stores, as calculated by Mr Burchett, Secretary to the navy.

	£
For a ship of 100 guns	35,553
90	29,886
80	23,638
70	17,785
60	14,197
50	10,606
40	7,558
30	5,846
20	3,710

And from hence it is easy to sum up the value, or cost rather, of the whole British navy, which in the year 1757, when it was at its greatest glory consisted of the following ships and guns:

Ships	Guns	Cost of one	Cost of all
6	100	35,553l.	213,318l.
12	90	29,886	358,632
12	80	23,638	283,656
43	70	17,785	746,755
35	60	14,197	496,895
40	50	10,606	424,240
45	40	7,558	340,110
58	20	3,710	215,180
85	Sloops,bombs, and fireships,one with another,at	2,000	170,000
		Cost	3,266,786
	Remains for guns		233,214
		Total	3,500,000

No country on the globe is so happily situated, so internally capable of raising a fleet as America. Tar, timber, iron, and cordage are her natural produce. We need go abroad for nothing. Whereas the Dutch, who make large profits by hiring out their ships of war to the Spaniards and Portuguese, are obliged to import most of the materials they use. We ought to view the building of a fleet as an article of commerce, it being the natural manufactory of this country. It is the best money we can layout. A navy when finished is worth more than it cost. And is that nice point in national policy, in which commerce and protection are united. Let us build; if we want them not, we can sell; and by that means replace our paper currency with ready gold and

silver.

In point of manning a fleet, people in general run into great errors; it is not necessary that one-fourth part should be sailors. The Terrible privateer, Captain Death, stood the hottest engagement of any ship last war, yet had not twenty sailors on board, though her complement of men was upwards of two hundred. A few able and social sailors will soon instruct a sufficient number of active land-men in the common work of a ship. Wherefore, we never can be more capable to begin on maritime matters than now, while our timber is standing, our fisheries blocked up, and our sailors and shipwrights out of employ. Men of war of seventy and eighty guns were built forty years ago in New England, and why not the same now? Ship-building is America's greatest pride, and in which, she will in time excel the whole world. The great empires of the east are mostly inland, and consequently excluded from the possibility of rivalling her. Africa is in a state of barbarism; and no power in Europe, hath either such an extent or coast, or such an internal supply of materials. Where nature hath given the one, she has withheld the other; to America only hath she been liberal of both. The vast empire of Russia is almost shut out from the sea; wherefore, her boundless forests, her tar, iron, and cordage are only articles of commerce.

In point of safety, ought we to be without a fleet? We are not the little people now, which we were sixty years ago; at that time we might have trusted our property in the streets, or fields rather; and slept securely without locks or bolts to our doors or windows. The case now is altered, and our methods of defence ought to improve with our increase of property. A common pirate, twelve months ago, might have come up the Delaware, and laid the city of Philadelphia under instant contribution, for what sum he pleased; and the same might have happened to other places. Nay, any daring fellow, in a brig of fourteen or sixteen guns, might have robbed the whole Continent,

and carried off half a million of money. These are circumstances which demand our attention, and point out the necessity of naval protection.

Some, perhaps, will say, that after we have made it up with Britain, she will protect us. Can we be so unwise as to mean, that she shall keep a navy in our harbours for that purpose? Common sense will tell us, that the power which hath endeavoured to subdue us, is of all others the most improper to defend us. Conquest may be effected under the pretence of friendship; and ourselves, after a long and brave resistance, be at last cheated into slavery. And if her ships are not to be admitted into our harbours, I would ask, how is she to protect us? A navy three or four thousand miles off can be of little use, and on sudden emergencies, none at all. Wherefore, if we must hereafter protect ourselves, why not do it for ourselves? Why do it for another.

The English list of ships of war is long and formidable, but not a tenth part of them are at any time fit for service, numbers of them not in being; yet their names are pompously continued in the list, if only a plank be left of the ship: and not a fifth part, of such as are fit for service, can be spared on anyone station at one time. The East, and West Indies, Mediterranean, Africa, and other parts over which Britain extends her claim, make large demands upon her navy. From a mixture of prejudice and inattention, we have contracted a false notion respecting the navy of England, and have talked as if we should have the whole of it to encounter at once, and for that reason, supposed that we must have one as large; which not being instantly practicable, have been made use of by a set of disguised Tories to discourage our beginning thereon. Nothing can be farther from truth than this; for if America had only a twentieth part of the naval force of Britain, she would be by far an over match for her; because, as we neither have, nor claim any foreign dominion, our whole force would be employed on our own coast, where we should, in the long run,

have two to one the advantage of those who had three or four thousand miles to sail over, before they could attack us, and the same distance to return in order to refit and recruit. And although Britain by her fleet, hath a check over our trade to Europe, we have as large a one over her trade to the West Indies, which, by laying in the neighbourhood of the Continent, is entirely at its mercy.

Some method might be fallen on to keep up a naval force in time of peace, if we should not judge it necessary to support a constant navy. If premiums were to be given to merchants, to build and employ in their service, ships mounted with twenty, thirty, forty, or fifry guns, (the premiums to be in proportion to the loss of bulk to the merchants) fifry or sixty of those ships, with a few guard ships on constant duty, would keep up a sufficient navy, and that without burdening ourselves with the evil so loudly complained of in England, of suffering their fleet, in time of peace to lie rotting in the docks. To unite the sinews of commerce and defence is sound policy; for when our strength and our riches, play into each other's hand, we need fear no external enemy.

In almost every article of defence we abound. Hemp flourishes even to rankness, so that we need not want cordage. Our iron is superior to that of other countries. Our small arms equal to any in the world. Cannon we can cast at pleasure. Saltpetre and gunpowder we are every day producing. Our knowledge is hourly improving. Resolution is our inherent character, and courage hath never yet for saken us. Wherefore, what is it that we want? Why is it that we hesitate? From Britain we can expect nothing but ruin. If she is once admitted to the government of America again, this Continent will not be worth living in. Jealousies will be always arising; insurrections will be constantly happening; and who will go forth to quell them? Who will venture his life to reduce his own countrymen to a foreign obedience? The difference between Pennsylvania and Connecticut,

respecting some unlocated lands, shews the insignificance of a B-sh government, and fully proves, that nothing but Continental authority can regulate Continental matters.

Another reason why the present time is preferable to all others, is, that the fewer our numbers are, the more land there is yet unoccupied, which instead of being lavished by the k—on his worthless dependants, may be hereafter applied, not only to the discharge of the present debt, but to the constant support of government. No nation uqder heaven hath such an advantage as this.

The infant state of the Colonies, as it is called, so far from being against, is an argument in favour of independence. Weare sufficiently numerous, and were we more so, we might be less united. It is a matter worthy of observation, that the more a country is peopled, the smaller their armies are. In military numbers, the ancients far exceeded the moderns: and the reason is evident, for trade being the consequence of population, men become too much absorbed thereby to attend to any thing else. Commerce diminishes the spirit, both of patriotism and military defence. And history sufficiently informs us, that the bravest achievements were always accomplished in the nonage ofa nation. With the increase of commerce, England hath lost its spirit. The city of London, notwithstanding its numbers, submits to continued insults with the patience of a coward. The more men have to lose, the less willing are they to venture. The rich are in general slaves to fear, and submit to courtly power with the trembling duplicity of a spaniel.

Youth is the seed time of good habits, as well in nations as in inpiduals. It might be difficult, if not impossible, to form the Continent into one government half a century hence. The vast variety of interests, occasioned by an increase of trade and population, would create confusion. Colony would be against colony. Each being able might scorn each other's assistance: and while the proud and foolish

gloried in their little distinctions, the wise would lament that the union had not been formed before. Wherefore, the present time is the true time for establishing it. The intimacy which is contracted in infancy, and the friendship which is formed in misfortune, are, of all others, the most lasting and unalterable. Our present union is marked with both these characters: we are young, and we have been distressed; but our concord hath withstood our troubles, and fixes a memorable era for posterity to glory in.

The present time, likewise, is that peculiar time, which never happens to a nation but once, viz. the time of forming itself into a government. Most nations have let slip the opportunity, and by that means have been compelled to receive laws from their conquerors, instead of making laws for themselves. First, they had a king, and then a form of government; whereas, the articles or charter of government, should be formed first, and men delegated to execute them afterwards: but from the errors of other nations, let us learn wisdom, and lay hold of the present opportunity—*To begin government at the right end*.

When William the Conqueror subdued England he gave them law at the point of the sword; and until we consent that the seat of govemment in America, be legally and authoritatively occupied, we shall be in danger of having it filled by some fortunate ruffian, who may treat us in the same manner, and then, where will be our freedom? where our property?

As to religion, I hold it to be the indispensable duty of all government, to protect all conscientious professors thereof, and I know of no other business which government hath to do therewith. Let a man throw aside that narrowness of soul, that selfishness of principle, which the niggards of all professions are so unwilling to part with, and he will be at once delivered of his fears on that head. Suspicion is the companion of mean souls, and the bane of all good society. For myself I fully and conscientiously believe, that it is the

will of the Almighty, that there should be persity of religious opinions among us: It affords a larger field of our christian kindness. Were we all of one way of thinking, our religious dispositions would want matter for probation; and on this liberal principle, I look on the various denominations among us, to be like children of the same family, differing only, in what is called their Christian names.

In page fifty-four,[6] I threw out a few thoughts on the propriety of a Continental Charter, (for I only presume to offer hints not plans) and in this place, I take the liberty of rementioning the subject, by observing, that a charter is to be understood as a bond of solemn obligation, which the whole enters into, to support the right of every separate part, whether of religion, personal freedom, or property. A firm bargain and a right reckoning make long friends.

[6]Page 43 in this edition. —Editors.

In a former page I likewise mentioned the necessity of a large and equal representation; and there is no political matter which more deserves our attention. A small number of electors, or a small number of representatives, are equally dangerous. But if the number of the representatives be not only small, but unequal, the danger is increased. As an instance of this, I mention the following; when the Associators petition was before the House of Assembly of Pennsylvania; twenty-eight members only were present, all the Bucks county members, being eight, voted against it, and had seven of the Chester members done the same, this whole province had been governed by two counties only, and this danger it is always exposed to. The unwarrantable stretch likewise, which that House made in their last sitting, to gain an undue authority over the Delegates of that province, ought to warn the people at large, how they trust power out of their own hands. A set of instructions for the Delegates were put

together, which in point of sense and business would have dishonoured a school-boy, and after being approved by a few, a very few without doors, Were carried into the House, and there passed in behalf of the whole colony; whereas, did the whole colony know, With what ill-will that House hath entered on some necessary public measures, they would not hesitate a moment to think them unworthy of such a trust.

Immediate necessity makes many things convenient which if continued would grow into oppressions. Expedience and right are different things. When the calamities of America required a consultation, there was no method so ready, or at that time so proper, as to appoint persons from the several Houses of Assembly for that purpose and the wisdom with which they have proceeded hath preserved this continent from ruin. But as it is more than probable that we shall never be without a CONGRESS, every well wisher to good order, must own, that the mode for choosing members of that body, deserves consideration. And I put it as a question to those, who make a study of mankind, whether representation and election is not too great a power for one and the same body of men to possess? When we are planning for posterity, we ought to remember that virtue is not hereditary.

It is from our enemies that we often gain excellent maxims, and are frequently surprised into reason by their mistakes. Mr Cornwall (one of the Lords of the Treasury) treated the petition of the New York Assembly with contempt, because that House, he said, consisted but of twenty-six members, which trifling number, he argued, could not with decency be put for the whole. We thank him for his involuntary honesty. [7]

To CONCLUDE, however strange it may appear to some, or however unwilling they may be to think so, matters not, but many strong and striking reasons may be given, to shew, that nothing can

settle our affairs so expeditiously as an open and determined declaration for independence. Some of which are,

First. —It is the custom of nations, when any two are at war, for some other powers, not engaged in the quarrel, to step in as mediators, and bring about the preliminaries of a peace: but while America calls herself the subject of Great Britain, no power, however well disposed she may be, can offer her mediation. Wherefore, in our present state we may quarrel on for ever.

Secondly. —It is unreasonable to suppose, that France or Spain will give us any kind of assistance, if we mean only to make use of that assistance for the purpose of repairing the breach, and strengthening the connection between Britain and America; because, those powers would be sufferers by the consequences.

[7]Those who would fully understand of what great consequence a large and equalrepresentation is to a state, should read Burgh's political Disquisitions. —Paine.

Thirdly. —While we profess ourselves the subjects of Britain, we must, in the eye of foreign nations, be considered as rebels. The precedent is somewhat dangerous to their peace, for men to be in arms under the name of subjects; we on the spot, can solve the paradox: but to unite resistance and subjection, requires an idea much too refined for common understanding.

Fourthly. —Were a manifesto to be published, and dispatched to foreign courts, setting forth the miseries We have endured, and the peaceable methods we have ineffectually used for redress; declaring, at the same time, that not being able, any longer to live happily or safely under the cruel disposition of the B-sh court, we had been driven to the necessity of breaking off all connection With her; at the

same time assuring all such courts of our peaceable disposition towards them, and of our desire of entering into trade with them: Such a memorial would produce more good effects to this Continent, than if a ship were freighted with petition to Britain.

Under our present denomination of British subjects we can neither be received nor heard abroad: The custom of all courts is against us, and will be so, until, by an independence, we take rank with other nations.

These proceedings may at first appear strange and difficult; but, like all other steps which we have already passed over, will in a little time become familiar and agreeable; and, until an independence is declared, the Continent will feel itself like a man who continues putting off some unpleasant business from day to day, yet knows it must be done, hates to set about it, wishes it over, and is continually haunted with the thoughts of its necessity.

Appendix

Since the publication of the first edition of this pamphlet, or rather, on the same day on which it came out, the —'S Speech made its appearance in this city. Had the spirit of prophecy directed the birth of this production, it could not have brought it forth, at a more seasonable juncture, or a more necessary time. The bloody mindedness of the one, shew the necessity of pursuing the doctrine of the other. Men read by way of revenge. And the speech instead of terrifying, prepared a way for the manly principles of independence.

Ceremony, and even, silence, from whatever motive they may arise, have a hurtful tendency, when they give the least degree of

countenance to base and wicked performances; wherefore, if this maxim be admitted, it naturally follows, that the – ’s Speech, as being a piece of finished villainy, deserved, and still deserves, a general execration both by the Congress and the people. Yet as the domestic tranquillity of a nation, depends greatly on the chastity of what may properly be called NATIONAL MATTERS, it is often better, to pass some things over in silent disdain, than to make use of such new methods of dislike, as might introduce the least innovation, on that guardian of our peace and safety. And perhaps, it is chiefly owing to this prudent delicacy, that the—’s Speech, hath not before now, suffered a public execution. The speech if it may be called one, is nothing better than a wilful audacious libel against the truth, the common good, and the existence of mankind; and is a formal and pompous method of offering up human sacrifices to the pride of tyrants. But this general massacre of mankind, is one of the privileges, and the certain consequences of K—, s; for as nature knows them not, they know not her, and although they are beings of our *own* creating, they know not us, and are become the gods of their creators. The speech hath one good quality, which is, that it is not calculated to deceive, neither can we, even if we would, be deceived by it. Brutality and tyranny appear on the face of it. It leaves us at no los's: And every line convinces, even in the moment of reading, that He, who hunts the woods for prey, the naked and untutored Indian, is less a Savage than the – of B—.

Sir J-n D-e, the putative father of a whining Jesuitical piece, fallaciously called, 'The Address of the people of ENGLAND to the inhabitants of AMERICA', hath, perhaps from a vain supposition, that the people here were to be frightened at the pomp and description of a king, given, (though very unwisely on his part) the real character of the present one: ‘But,’ says this writer, ‘if you are inclined to pay compliments to an administration, which we do not complain of,’ (meaning the Marquis of Rockingham’s at the repeal of the Stamp Act)

'it is very unfair in you to withhold them from that prince, *by whose* NOD ALONE *they were permitted to do anything.'* This is Toryism with a witness! Here is idolatry even without a mask: And he who can calmly hear, and digest such doctrine, hath forfeited his claim to rationality—an apostate from the order of manhood; and ought to be considered—as one, who hath, not only given up the proper dignity of a man, but sunk himself beneath the rank of animals, and contemptibly crawl through the world like a worm.

However, it matters very little now, what the—of E—either says or does; he hath wickedly broken through every moral and human obligation, trampled nature and conscience beneath his feet; and by a steady and constitutional spirit of insolence and cruelty, procured for himself an universal hatred. It is now the interest of America to provide for herself. She hath already a large and young family, whom it is more her duty to take care of, than to be granting away her property, to support a power who is become a reproach to the names of men and Christians—YE, whose office it is to watch over the morals of a nation, of whatsoever sect or denomination ye are of, as well as ye, who are more immediately the guardians of the public liberty, if ye wish to preserve your native country uncontaminated by European corruption, ye must in secret wish a separation—But leaving the moral part to private reflection, I shall chiefly confine my farther remarks to the following heads.

First. That it is the interest of America to be separated from Britain.

Secondly. Which is the easiest and most practicable plan, RECONCILIATION OR INDEPENDENCE? with some occasional remarks.

In support of the first, I could, if I judged it proper, produce the opinion of some of the ablest and most experienced men on this

continent; and whose sentiments, on that head, are not yet publicly known. It is in reality a self-evident position: For no nation in a state of foreign dependence, limited in its commerce, and cramped and fettered in its legislative powers, can ever arrive at any material eminence. America doth not yet know what opulence is; and although the progress which she hath made stands unparalleled in the history of other nations, it is but childhood, compared with what she would be capable of arriving at, had she, as she ought to have, the legislative powers in her own hands. England is, at this time, proudly coveting what would do her no good, were she to accomplish it; and the Continent hesitating on a matter, which will be her final ruin if neglected. It is the commerce and not the conquest of America, by which England is to be benefited, and that would in a great measure continue, were the countries as independent of each other as France and Spain; because in many articles, neither can go to a better market. But it is the independence of this country on Britain or any other, which is now the main and only object worthy of contention, and which, like all other truths discovered by necessity, will appear clearer and stronger every day.

First. Because it will come to that one time or other.

Secondly. Because the longer it is delayed the harder it will be to accomplish.

I have frequently amused myself both in public and private companies, with silently remarking the spacious errors of those who speak without reflecting. And among the many which I have heard, the following seems the most general, viz. that had this rupture happened forty or fifty years hence, instead of now, the Continent would have been more able to have shaken off the dependence. To which I reply, that our military ability at this time, arises from the experience gained in the last war, and which in forty or fifty years time, would have been totally extinct. The Continent, would not, by

that time, have had a General, or even a military officer left; and we, or those who may succeed us, would have been as ignorant of martial matters as the ancient Indians: And this single position, closely attended to, will unanswerably prove, that the present time is preferable to all others: The argument turns thus—at the conclusion of the last war, we had experience, but wanted numbers; and forty or fifty years hence, we should have numbers, without experience; wherefore, the proper point of time, must be some particular point between the two extremes, in which a sufficiency of the former remains, and a proper increase of the latter is obtained: And that point of time is the present time.

The reader will pardon this digression, as it does not properly come under the head I first set out with, and to which I again return by the following position, viz.

Should affairs be patched up with Britain, and she to remain the governing and sovereign power of America, (which as matters are now circumstanced, is giving up the point entirely) we shall deprive ourselves of the very means of sinking the debt we have or may contract. The value of the back lands which some of the provinces are clandestinely deprived of, by the unjust extension of the limits of Canada, valued only at five pounds sterling per hundred acres, amount to upwards of twenty-five millions, Pennsylvania currency; and the quit-rents at one penny sterling per acre, to two millions yearly.

It is by the sale of those lands that the debt may be sunk, without burthen to any, and the quit-rent reserved thereon, will always lessen, and in time, will wholly support the yearly expense of government. It matters not how long the debt is in paying, so that the lands when sold be applied to the discharge of it, and for the execution of which, the Congress for the time being, will be the continental trustees.

I proceed now to the second head, viz. Which is the earliest and most practicable plan, RECONCILIATION or INDEPENDENCE? with some occasional remarks.

He who takes nature for his guide is not easily beaten out of his argument and on that ground, I answer genernally—*That* INDEPENDENCE *being* a SINGLE SIMPLE LINE, *contained within ourselves; and reconciliation, a matter exceedingly perplexed and complicated, and in which, a treacherous capricious court is to interfere, gives the answer without a doubt.*

The present state of America is truly alarming to every man who is capable of reflection. Without law, without government, without any other mode of power than what is founded on, and granted by courtesy. Held together by an unexampled concurrence of sentiment which is nevertheless subject to change, and which every secret enemy is endeavouring to dissolve. Our present condition, is, Legislation without law; wisdom without a plan; a constitution without a name; and, what is strangely astonishing, perfect Independence contending for Dependence. The instance is without a precedent; the case never existed before; and who can tell what may be the event? The property of no man is secure in the present unbraced system of things. The mind of the multitude is left at random, and feeling no fixed object before them, they pursue such as fancy or opinion starts. Nothing is criminal; there is no such thing as treason; wherefore, every one thinks himself at liberty to act as he pleases. The Tories dared not to have assembled offensively, had they known that their lives, by that act were forfeited to the laws of the state. A line of distinction should be drawn, between English soldiers taken in battle, and inhabitants of America taken in arms. The first are prisoners, but the latter traitors. The one forfeits his liberty, the other his head.

Notwithstanding our wisdom, there is a visible feebleness in some

of our proceedings which gives encouragement to dissensions. The Continental belt is too loosely buckled. And if something is not done in time, it will be too late to do any thing, and we shall fall into a state, in which, neither *reconciliation* nor *independence* will be practicable. The—and his worthless adherents are got at their old game of piding the Continent, and there are not wanting among us, Printers, who will be busy spreading specious falsehoods. The artful and hypocritical letter which appeared a few months ago in two of the New York papers, and likewise in two others, is an evidence that there are men who want either judgement or honesty.

It is easy getting into holes and comers and talking of reconciliation: But do such men seriously consider, how difficult the task is, and how dangerous it may prove, should the Continent pide thereon. Do they take within their view, all the various orders of men whose situation and circumstances, as well as their own, are to be considered therein. Do they put themselves in the place of the sufferer whose *all is already* gone, and of the soldier, who hath quitted all for the defence of his country. If their ill-judged moderation be suited to their own private situations *only*, regardless of others, the event will convince them, that 'they are reckoning without their Host'.

Put us, says some, on the footing we were on in sixty-three: To which I answer, the request is not now in the power of Britain to comply with, neither will she propose it; but if it were, and even should be granted, I ask, as a reasonable question, By what means is such a corrupt and faithless court to be kept to its engagements? Another parliament, nay, even the present, may hereafter repeal the obligation, on the pretence of its being violently obtained, or unwisely granted; and in that case, Where is our redress? -No going to law with nations; cannon are the barristers of crowns; and the sword, not of justice, but of war, decides the suit. To be on the footing of sixty-three, it is not sufficient, that the laws only be put on the same state,

but, that our circumstances, likewise, be put on the same state; our burnt and destroyed towns repaired or built up, our private losses made good, our public debts (contracted for defence) discharged; otherwise, we shall be millions worse than we were at that enviable period. Such a request had it been complied with a year ago, would have won the heart and soul of the Continent, but now it is too late, 'The Rubicon is passed'.

Besides the taking up arms, merely to enforce the repeal of a pecuniary law, seems as unwarrantable by the pine law, and as repugnant to human feelings, as the taking up arms to enforce obedience thereto. The object, on either side, doth not justify the ways and means; for the lives of men are too valuable to be cast away on such trifles. It is the violence which is done and threatened to our persons; the destruction of our property by an armed force; the invasion of our country by fire and sword, which conscientiously qualifies the use of arms: And the instant, in which such a mode of defence became necessary, all subjection to Britain ought to have ceased; and the independency of America should have been considered, as dating its era from, and published by, *the first musket that was fired against her.* This line is a line of consistency; neither drawn by caprice, nor extended by ambition; but produced by a chain of events, of which the colonies were not the authors.

I shall conclude these remarks, with the following timely and well intended hints. We ought to reflect, that there are three different ways by which an independency may hereafter be effected; and that one of those three, will one day or other, be the fate of America, viz. By the legal voice of the people in Congress; by a military power; or by a mob: It may not always happen that our soldiers are citizens, and the multitude a body of reasonable men; virtue, as I have already remarked, is not hereditary, neither is it perpetual. Should an independency be brought about by the first of those means, we have

every opportunity and every encouragement before us, to form the noblest, purest constitution on the face of the earth. We have it in our power to begin the world over again. A situation, similar to the present, hath not happened since the days of Noah until now. The birthday of a new world is at hand, and a race of men perhaps as numerous as all Europe contains, are to receive their portion of freedom from the event of a few months. The Reflection is awful and in this point of view, How trifling, how ridiculous, do the little, paltry cavellings, of a few weak or interested men appear, when weighed against the business of a world.

Should we neglect the present favourable and inviting period, and an independence be hereafter effected by any other means, we must charge the consequence to ourselves, or to those rather, whose narrow and prejudiced souls, are habitually opposing the measure, without either inquiring or reflecting. There are reasons to be given in support of Independence, which men should rather privately think of, than be publicly told of. We ought not now to be debating whether we shall be independent or not, but, anxious to accomplish it on a firm, secure, and honourable basis, and uneasy rather that it is not yet began upon. Every day convinces us of its necessity. Even the Tories (if such beings yet remain among us) should, of all men, be the most solicitous to promote it; for, as the appointment of committees at first, protected them from popular rage, so, a wise and well established form of government, will be the only certain means of continuing it securely to them. *Where fore*, if they have not virtue enough to be WHIGS, they ought to have prudence enough to wish for Independence.

In short, Independence is the only BOND that can tie and keep us together. We shall then see our object, and our ears will be legally shut against the schemes of an intriguing, as well as a cruel enemy. We shall then too, be on a proper footing, to treat with Britain; for there is reason to conclude, that the pride of that court, will be less

hurt by treating with the American states for terms of peace, than with those, whom she denominates, 'rebellious subjects', for terms of accommodation. It is our delaying it that encourages her to hope for conquest, and our backwardness tends only to prolong the war. As we have, without any good effect therefrom, withheld our trade to obtain a redress of our grievances, let us now try the alternative, by *independently* redressing them ourselves, and then offering to open the trade. The mercantile and reasonable part of England will be still with us; because, peace *with* trade, is preferable to war *without* it. And if this offer be not accepted, other courts may be applied to.

On these grounds I rest the matter. And as no offer hath yet been made to refute the doctrine contained in the former editions of this pamphlet, it is a negative proof, that either the doctrine cannot be refuted, or, that the party in favour of it are too numerous to be opposed. WHEREFORE, instead of gazing at each other with suspicious or doubtful curiosity, let each of us, hold out to his neighbour the hearty hand of friendship, and unite in drawing a line, which, like an act of oblivion, shall bury in forgetfulness every former dissension. Let the names of Whig and Tory be extinct; and let none other be heard among us, than those of *a good citizen, an open and resolute friend, and a virtuous supporter of the* RIGHTS of MANKIND and of the FREE AND INDEPENDENT STATES OF AMERICA.

To the Representatives of the Religious Society of the People called Quakers, or to so many of them as were concerned in publishing a late piece, entitled 'The Ancient Testimony and Principles of the people called Quakers renewed, with respect to the King and Government, and Touching the Commotions now prevailing in these and other parts of America, addressed to the people in general'.

The Writer of this, is one of those few, who never dishonours religion either by ridiculing, or cavilling at any denomination whatsoever. To God, and not to man, are all men accountable on the

score of religion. Wherefore, this epistle is not so properly addressed to you as a religious, but as a political body, dabbling in matters, which the professed Quietude of your Principles instructs you not to meddle with.

As you have, without a proper authority for so doing, put yourselves in the place of the whole body of the Quakers, so, the writer of this, in order to be on an equal rank with yourselves, is under the necessity, of putting himself in the place of all those who approve the very writings and principles, against which your testimony is directed: And he hath chosen their singular situation, in order that you might discover in him, that presumption of character which you cannot see in yourselves. For neither he nor you have any claim or title to *Political Representation*.

When men have departed from the right way, it is no wonder that they stumble and fall. And it is evident from the manner in which ye have managed your testimony, that politics, (as a religious body of men) is not your proper Walk; for however well adapted it might appear to you, it is, nevertheless, a jumble of good and bad put unwisely together, and the conclusion drawn therefore, both unnatural and unjust.

The two first pages, (and the whole doth not make four) we give you credit for, and expect the same civility from you, because the love and desire of peace is not confined to Quakerism, it is the *natural*, as well as the religious wish of all denominations of men. And on this ground, as men labouring to establish an Independent Constitution of our own, do we exceed all others in our hope, end, and aim. *Our plan is peace for ever*. Weare tired of contention with Britain, and can see no real end to it but in a final separation. We act consistently, because for the sake of introducing an endless and uninterrupted peace, do we bear the evils and burthens of the present day. We are endeavouring, and will steadily continue to endeavour, to separate and dissolve a

connection which hath already filled our land with blood; and which, while the name of it remains, will be the fatal cause of future mischiefs to both countries.

We fight neither for revenge nor conquest; neither from pride nor passion; we are not insulting the world with our fleets and armies, nor ravaging the globe for plunder. Beneath the shade of our own vines are we attacked; in our own houses, and on our own lands, is the violence committed against us. We view our enemies in the characters of Highwaymen and Housebreakers, and having no defence for ourselves in the civil law, are obliged to punish them by the military one, and apply the sword, in the very case, where you have before now, applied the halter. -Perhaps we feel for the ruined and insulted sufferers in all and every part of the continent, and with a degree of tenderness which hath not yet made its way into some of your bosoms. But be ye sure that ye mistake not the cause and ground of your Testimony. Call not coldness of soul, religion; nor put the *Bigot* in the place of the *Christian*.

O ye partial ministers of your own acknowledged principles. If the bearing arms be sinful, the first going to war must be more so, by all the difference between wilful attack and unavoidable defence. Wherefore, if ye really preach from conscience, and mean not to make a political hobby-horse of your religion, convince the world thereof, by proclaiming your doctrine to our enemies, *for they likewise bear* ARMS. Give us proof of your sincerity by publishing it at St James's, to the commanders in chief at Boston, to the Admirals and Captains who are piratically ravaging our coasts, and to all the murdering miscreants who are acting in authority under HIM whom ye profess to serve. Had ye the honest soul of *Barclay*[8] ye would preach repentance to your king; ye would tell the Royal his sins, and warn him of eternal ruin. Ye would not spend your partial invectives against the injured and the insulted only, but like faithful ministers, would cry

aloud and *spare none*. Say not that ye are persecuted, neither endeavour to make us the authors of that reproach, which, ye are bringing upon yourselves; for we testify unto all men, that we do not complain against you because ye are Quakers, but because ye pretend to *be* and are NOT Quakers.

[8]'Thou hast tasted of prosperity and adversity; thou knowest what it is to be banished thy native countty, to be over-ruled as well as to rule, and set upon the throne;and being oppressed thou hast reason to know how hatefUl the oppressor is both to God and man: If after all these warnings and advertisements, thou dost not rum unto the Lord with all thy heart, but forget him who remembered thee in thy distress, and give up thyself to follow lust and vanity, surely great will be thy condemnation. —Against which snare, as well as the temptation of those who mayor do feed thee, and prompt thee to evil, the most excellent and prevalent remedy will be, to apply thyself to that light of Christ which shineth in thy conscience and which neither can, nor will flatter thee, nor suffer thee to be at ease in thy sins.' – Barclay's Address to Charles II. —Paine.

Alas! It seems by the particular tendency of some part of your testimony, and other parts of your conduct, as if all sin was reduced to, and comprehended in *the act of bearing arms*, and that by the *people only*. Ye appear to us, to have mistaken party for conscience, because the general tenor of your actions wants uniformity; and it is exceedingly difficult to us to give credit to many of your pretended scruples; because we see them made by the same men, who, in the very instant that they are exclaiming against the mammon of this world, are nevertheless, hunting after it with a step as steady as Time, and an appetite as keen as Death.

The quotation which ye have made from Proverbs, in the third

page of your testimony, that, ‘when a man’s ways please the Lord, he maketh even his enemies to be at peace with him’; is very unwisely chosen on your part; because it amounts to a proof, that the king’s ways (whom ye are so desirous of supporting) do not please the Lord, otherwise, his reign would be in peace.

I now proceed to the latter part of your testimony, and that, for which all the foregoing seems only an introduction, viz.

‘It hath ever been our judgement and principle, since we were called to profess the light of Christ Jesus, manifested in our consciences unto this day, that the setting up and putting down kings and governments, is God’s peculiar prerogative; for causes best known to himself: And that it is not our business to have any hand or contrivance therein; nor to be busy bodies above our station, much less to plot and contrive the ruin, or overturn any of them, but to pray for the king, and safety of our nation, and good of all men: That we may live a peaceable and quiet life, in all goodliness and honesty; *under the government which God is pleased to set over us.'* If these are really your principles why do ye not abide by them? Why do ye not leave that, which ye call God's Work, to be managed by himself? These very principles instruct you to wait with patience and humility, for the event of all public measures, and to receive *that event as the pine will towards* you. *Wherefore,* what occasion is there for your *political testimony* if you fully believe what it contains? And the very publishing it proves, that either, ye do not believe what ye profess, or have not virtue enough to practise what ye believe.

The principles of Quakerism have a direct tendency to make a man the quiet and inoffensive subject of any, and every government *which is set over him.* And if the setting up and putting down of kings and governments is God's peculiar prerogative, he most certainly will not be robbed thereof by us; wherefore, the principle itself leads you to approve of every thing, which ever happened, or may happen to

kings as being his work, OLIVER CROMWELL thanks you. CHARLES, then, died not by the hands of man; and should the present Proud Imitator of him, come to the same untimely end, the writers and publishers of the testimony, are bound by the doctrine it contains, to applaud the fact. Kings are not taken away by miracles, neither are changes in governments brought about by any other means than such as are common and human; and such as we are now using. Even the dispersing of the Jews, though foretold by our Saviour, was effected by arms. Wherefore, as ye refuse to be the means on one side, ye ought not to be meddlers on the other; but to wait the issue in silence; and unless you can produce pine authority, to prove, that the Almighty who hath created and placed this new world, at the greatest distance it could possibly stand, east and west, from every part of the old, doth, nevertheless, disapprove of its being independent of the corrupt and abandoned court of B-n, unless I say, ye can show this, how can ye, on the ground of your principles, *justify* the exciting and stirring up of the people 'firmly to unite in the *abhorrence* of all such *writings*, and *measures*, as evidence a desire and design to break off the *happy* connection we have hitherto enjoyed, with the kingdom of Great Britain, and our just and necessary subordination to the king, and those who are lawfully placed in authority under him'. What a slap in the face is here! the men, who, in the very paragraph before, have quietly and passively resigned up the ordering, altering, and disposal of kings and governments, into the hands of God, are now recalling their principles, and putting in for a share of the business. Is it possible, that the conclusion, which is here justly quoted, can any ways follow from the doctrine laid down? The inconsistency is too glaring not to be seen; the absurdity too great not to be laughed at; and such as could only have been made by those, whose understandings were darkened by the narrow and crabby spirit of a despairing political party; for ye are not to be considered as the whole body of the Quakers but only as a factional and fractional part thereof.

Here ends the examination of your testimony; (which I call upon no man to abhor, as ye have done, but only to read and judge of fairly;) to which I subjoin the following remark; 'That the setting up and putting down of kings', most certainly mean, the making him a king, who is yet not so, and the making him no king who is already one. And pray what hath this to do in the present case? We neither mean to set up nor to put down, neither to *make nor to unmake*, but to have nothing to do with them. Wherefore, your testimony in whatever light it is viewed serves only to dishonour your judgement, and for many other reasons had better have been let alone than published.

First. Because it tends to the decrease and reproach of all religion whatever, and is of the utmost danger to society, to make it a party in political disputes.

Secondly. Because it exhibits a body of men, numbers of whom disavow the publishing political testimonies, as being concerned therein and approvers thereof.

Thirdly. Because it hath a tendency to undo that continental harmony and friendship which yourselves by your late liberal and charitable donations hath lent a hand to establish; and the preservation of which, is of the utmost consequence to us all.

And here without anger or resentment I bid you farewell. Sincerely wishing, that as men and Christians, ye may always fully and uninterruptedly enjoy every civil and religious right; and be, in your turn, the means of securing it to others; but that the example which ye have unwisely set, of mingling religion with politics, *may be disavowed and reprobated by every inhabitant of* AMERICA.

FINIS

好多书下载网

Agrarian Justice

Author’s English Preface

The following little piece was written in the winter of 1795 and ’96; and, as I had not determined whether to publish it during the present war, or to wait till the commencement of a peace, it has lain by me, without alteration or addition, from the time it was written.

What has determined me to publish it now is a sermon preached by Watson, Bishop of Llandaff. Some of my readers will recollect, that this Bishop wrote a book entitled An Apology for the Bible, in answer to my second part of The Age of Reason. I procured a copy of his book, and he may depend upon hearing from me on that subject.

At the end of the Bishop's book is a list of the works he has written. Among which is the sermon alluded to; it is entitled: ‘The Wisdom and Goodness of God, in having made both Rich and Poor; with an Appendix, containing Reflections on the Present State of England and France.

The error contained in this sermon determined me to publish my Agrarian Justice. It is wrong to say God made rich and poor; He made only male and female; and He gave them the earth for their inheritance...

Instead of preaching to encourage one part of mankind in insolence...it would be better that priests employed their time to render the general condition of man less miserable than it is. Practical religion consists in doing good: and the only way of serving God is

that of endeavouring to make His creation happy. All preaching that has not this for its object is nonsense and hypocrisy.

THOMAS PAINE.

Agrarian Justice

To preserve the benefits of what is called civilized life, and to remedy at the same time the evil which it has produced, ought to be considered as one of the first objects of reformed legislation.

Whether that state that is proudly, perhaps erroneously, called civilization, has most promoted or most injured the general happiness of man, is a question that may be strongly contested. On one side, the spectator is dazzled by splendid appearances; on the other, he is shocked by extremes of wretchedness; both of which it has erected. The most affluent and the most miserable of the human race are to be found in the countries that are called civilized.

To understand what the state of society ought to be, it is necessary to have some idea of the natural and primitive state of man; such as it is at this day among the Indians of North America. There is not, in that state, any of those spectacles of human misery which poverty and want present to our eyes in all the towns and streets in Europe.

Poverty, therefore, is a thing created by that which is called civilized life. It exists not in the natural state. On the other hand, the natural state is without those advantages which flow from agriculture, arts, science and manufactures.

The life of an Indian is a continual holiday, compared with the poor of Europe; and, on the other hand it appears to be abject when compared to the rich. Civilization, therefore, or that which is so called, has operated two ways: to make one part of society more affluent, and the other more wretched, than would have been the lot of either in a natural state.

It is always possible to go from the natural to the civilized state, but it is never possible to go from the civilized to the natural state. The reason is that man in a natural state, subsisting by hunting, requires ten times the quantity of land to range over to procure himself sustenance, than would support him in a civilized state, where the earth is cultivated.

When, therefore, a country becomes populous by the additional aids of cultivation, art and science, there is a necessity of preserving things in that state; because without it there cannot be sustenance for more, perhaps, than a tenth part of its inhabitants. The thing, therefore, now to be done is to remedy the evils and preserve the benefits that have arisen to society by passing from the natural to that which is called the civilized state.

In taking the matter upon this ground, the first principle of civilization ought to have been, and ought still to be, that the condition of every person born into the world, after a state of civilization commences, ought not to be worse than if he had been born before that period.

But the fact is that the condition of millions, in every country in Europe, is far worse than if they had been born before civilization began, or had been born among the Indians of North America at the present day. I will show how this fact has happened.

It is a position not to be controverted that the earth, in its natural, uncultivated state was, and ever would have continued to be, the

common property of the human race. In that state every man would have been born to property. He would have been a joint life proprietor with the rest in the property of the soil, and in all its natural productions, vegetable and animal.

But the earth in its natural state, as before said, is capable of supporting but a small number of inhabitants compared with what it is capable of doing in a cultivated state. And as it is impossible to separate the improvement made by cultivation from the earth itself, upon which that improvement is made, the idea of landed property arose from that inseparable connection; but it is nevertheless true, that it is the value of the improvement, only, and not the earth itself, that is inpidual property.

Every proprietor, therefore, of cultivated lands, owes to the community a ground-rent (for I know of no better term to express the idea) for the land which he holds; and it is from this ground-rent that the fund proposed in this plan is to issue.

It is deducible, as well from the nature of the things as from all the histories transmitted to us, that the idea of landed property commenced with cultivation, and that there was no such thing as landed property before that time. It could not exist in the first state of man, that of hunters. It did not exist in the second state, that of shepherds: neither Abraham, Isaac, jacob, nor job, so far as the history of the Bible may be credited in probable things, were owners of land.

Their property consisted, as is always enumerated in flocks and herds, and they travelled with them from place to place. The frequent contentions at that time about the use of a well in the dry country of Arabia, where those people lived, also show that there was no landed property. It was not admitted that land could be claimed as property.

There could be no such thing as landed property originally. Man did not make the earth, and, though he had a natural right to occupy

it, he had no right to locate as his property in perpetuity any part of it; neither did the Creator of the earth open a land-office, from whence the first title-deeds should issue. Whence then, arose the idea of landed property? I answer as before, that when cultivation began the idea oflanded property began with it, from the impossibility of separating the improvement made by cultivation from the earth itself, upon which that improvement was made.

The value of the improvement so far exceeded the value of the natural earth, at that time, as to absorb it; till, in the end, the common right of all became confounded into the cultivated right of the inpidual. But there are, nevertheless, distinct species of rights, and will continue to be, so long as the earth endures.

It is only by tracing things to their origin that we can gain rightful ideas of them, and it is by gaining such ideas that we discover the boundary that pides right from wrong, and teaches every man to know his own. I have entitled this tract 'Agrarian justice' to distinguish it from 'Agrarian Law'.

Nothing could be more unjust than agrarian law in a country improved by cultivation; for though every man, as an inhabitant of the earth, is a joint proprietor of it in its natural state, it does not follow that he is a joint proprietor of cultivated earth. The additional value made by cultivation, after the system was admitted, became the property of those who did it, or who inherited it from them, or who purchased it. It had originally no owner. While, therefore, I advocate the right, and interest myself in the hard case of all those who have been thrown out of their natural inheritance by the introduction of the system of landed property, I equally defend the right of the possessor to the part which is his.

Cultivation is at least one of the greatest natural improvements ever made by human invention. It has given to created earth a tenfold

value. But the landed monopoly that began with it has produced the greatest evil. It has dispossessed more than half the inhabitants of every nation of their natural inheritance, without providing for them, as ought to have been done, an indemnification for that loss, and has thereby created a species of poverty and wretchedness that did not exist before.

In advocating the case of the persons thus dispossessed, it is a right, and not a charity, that I am pleading for. But it is that kind of right which, being neglected at first, could not be brought forward afterwards till heaven had opened the way by a revolution in the system of government. Let us then do honour to revolutions by justice, and give currency to their principles by blessings.

Having thus in a few words, opened the merits of the case, I shall now proceed to the plan I have to propose, which is,

To create a national fund, out of which there shall be paid to every person, when arrived at the age of twenty-one years, the sum of fifteen pounds sterling, as a compensation in part, for the loss of his or her natural inheritance, by the introduction of the system of landed property:

And also, the sum of ten pounds per annum, during life, to every person now living, of the age of fifty years, and to all others as they shall arrive at that age.

Means by which the Fund is to be Created

I have already established the principle, namely, that the earth, in its natural uncultivated state was, and ever would have continued to be, the common property of the human race; that in that state, every person would have been born to property; and that the system of landed property, by its inseparable connection with cultivation, and with what is called civilized life, has absorbed the property of all

those whom it dispossessed, without providing, as ought to have been done, an indemnification for that loss.

The fault, however, is not in the present possessors. No complaint is intended, or ought to be alleged against them, unless they adopt the crime by opposing justice. The fault is in the system, and it has stolen imperceptibly upon the world, aided afterwards by the agrarian law of the sword. But the fault can be made to reform itself by successive generations; and without diminishing or deranging the property of any of the present possessors, the operation of the fund can yet commence, and be in full activity, the first year of its establishment, or soon after, as I shall show.

It is proposed that the payments, as already stated, be made to every person, rich or poor. It is best to make it so, to prevent invidious distinctions. It is also right it should be so, because it is in lieu of the natural inheritance, which, as a right, belongs to every man, over and above the property he may have created, or inherited from those who did. Such persons as do not choose to receive it can throw it into the common fund.

Taking it then for granted that no person ought to be in a worse condition when born under what is called a state of civilization, than he would have been had be been born in a state of nature, and that civilization ought to have made, and ought still to make, provision for that purpose, it can only be done by subtracting from property a portion equal in value to the natural inheritance it has absorbed.

Various methods may be proposed for this purpose, but that which appears to be the best (not only because it will operate without deranging any present possessors, or without interfering with the collection of taxes or emprunts necessary for the purposes of government and the Revolution, but because it will be the least troublesome and the most effectual, and also because the subtraction

will be made at a time that best admits it) is at the moment that property is passing by the death of one person to the possession of another. In this case, the bequeather gives nothing: the receiver pays nothing. The only matter to him is that the monopoly of natural inheritance, to which there never was a right, begins to cease in his person. A generous man would not wish it to continue, and a just man will rejoice to see it abolished.

My state of health prevents my making sufficient inquiries with respect to the doctrine of probabilities, whereon to found calculations with such degrees of certainty as they are capable of. What, therefore, I offer on this head is more the result of observation and reflection than of received information; but I believe it will be found to agree sufficiently with fact. In the first place, taking twenty-one years as the epoch of maturity, all the property of a nation, real and personal, is always in the possession of persons above that age. It is then necessary to know, as a datum of calculation, the average of years which persons above that age will live. I take this average to be about thirty years, for though many persons will live forty, fifty, or sixty years, after the age of twenty-one years, others will die much sooner, and some in every year of that time.

Taking, then, thirty years as the average of time, it will give, without any material variation one way or other, the average of time in which the whole property or capital of a nation, or a sum equal thereto, will have passed through one entire revolution in descent, that is, will have gone by deaths to new possessors; for though, in many instances, some parts of this capital will remain forty, fifty, or sixty years in the possession of one person, other parts will have revolved two or three times before those thirty years expire, which will bring it to that average; for were one-half the capital of a nation to revolve twice in thirty years, it would produce the same fund as if the whole revolved once.

Taking, then, thirty years as the average of time in which the whole capital of a nation, or a sum equal thereto, will revolve once, the thirtieth part thereof will be the sum that will revolve every year, that is, will go by deaths to new possessors; and this last sum being thus known, and the ratio percent to be subtracted from it determined, it will give the annual amount or income of the proposed fund, to be applied as already mentioned.

In looking over the discourse of the English Minister, Pitt, in his opening of what is called in England the budget (the scheme of finance for the year 1796), I find an estimate of the national capital of that country. As this estimate of a national capital is prepared ready to my hand, I take it as a datum to act upon. When a calculation is made upon the known capital of any nation, combined with its population, it will serve as a scale for any other nation, in proportion as its capital and population be more or less.

I am the more disposed to take this estimate of Mr Pitt, for the purpose of showing to that minister, upon his own calculation, how much better money may be employed than in wasting it, as he has done, on the wild project of setting up Bourbon kings. What, in the name of heaven, are Bourbon kings to the people of England? It is better that the people have bread.

Mr Pitt states the national capital of England, real and personal, to be one thousand three hundred millions sterling, which is about one-fourth part of the national capital of France, including Belgia. The event of the last harvest in each country proves that the soil of France is more productive than that of England, and that it can better support twenty-four or twenty-five millions of inhabitants than that of England can seven or seven and a half millions.

The thirtieth part of this capital of £1,300,000,000 is £43,333,333 which is the part that will revolve every year by deaths in that

country to new possessors; and the sum that will annually revolve in France in the proportion of four to one, will be about one hundred and seventy-three millions sterling. From this sum of £43,333,333 annually revolving, is to be subtracted the value of the natural inheritance absorbed in it, which, perhaps, in fair justice, cannot be taken at less, and ought not to be taken for more, than a tenth part.

It will always happen that of the property thus revolving by deaths every year a part will descend in a direct line to sons and daughters, and the other part collaterally, and the proportion will be found to be about three to one; that is, about thirty millions of the above sum will descend to direct heirs, and the remaining sum of £13,333,333 to more distant relations, and in part to strangers.

Considering, then, that man is always related to society, that relationship will become comparatively greater in proportion as the next of kin is more distant; it is therefore consistent with civilization to say that where there are no direct heirs society shall be heir to a part over and above the tenth part due to society.

If this additional part be from five to ten or twelve per cent, in proportion as the next of kin be nearer or more remote, so as to average with the escheats that may fall, which ought always to go to society and not to the government (an addition of ten per cent more), the produce from the annual sum of £43,333,333 will be:

From £30,000,000 at ten per cent £3,000,000

From £13,333,333 at ten per cent with theaddition of ten per cent more 2,666,666

£43,333,333 £5,666,666

Having thus arrived at the annual amount of the proposed fund, I come, in the next place, to speak of the population proportioned to

this fund and to compare it with the uses to which the fund is to be applied.

The population (I mean that of England) does not exceed seven millions and a half, and the number of persons above the age of fifty will in that case be about four hundred thousand. There would not, however, be more than that number that would accept the proposed ten pounds sterling per annum, though they would be entitled to it. I have no idea it would be accepted by many persons who had a yearly income of two or three hundred pounds sterling. But as we often see instances of rich people falling into sudden poverty, even at the age of sixty, they would always have the right of drawing all the arrears due to them. Four millions, therefore, of the above annual sum of £5,666,666 will be required for four hundred thousand aged persons, at ten pounds sterling each.

I come now to speak of the persons annually arriving at twenty-one years of age. If all the persons who died were above the age of twenty-one years, the number of persons annually arriving at that age must be equal to the annual number of deaths, to keep the population stationary. But the greater part die under the age of twenty-one, and therefore the number of persons annually arriving at twenty-one will be less than half the number of deaths.

The whole number of deaths upon a population of seven millions and an halfwill be about 220,000 annually. The number arriving at twenty-one years of age will be about 100,000. The whole number of these will not receive the proposed fifteen pounds, for the reasons already mentioned, though, as in the former case, they would be entitled to it. Admitting then that a tenth part declined receiving it, the amount would stand thus:

Fund annually...

£5,666,666

To 400,000 aged persons at £10 each.. £4,000,000

To 90,000 persons of 21 yrs, £15 ster. each 1,350,000

....5,350,000

Remains £ 316,666

There are, in every country, a number of blind and lame persons totally incapable of earning a livelihood. But as it will always happen that the greater number of blind persons will be among those who are above the age of fifty years, they will be provided for in that class. The remaining sum of ?316,666 will provide for the lame and blind under that age, at the same rate of ?10 annually for each person.

Having now gone through all the necessary calculations, and stated the particulars of the plan, I shall conclude with some observations.

It is not charity but a right, not bounty but justice, that I am pleading for. The present state of civilization is as odious as it is unjust. It is absolutely the opposite of what it should be, and it is necessary that a revolution should be made in it. The contrast of affluence and wretchedness continually meeting and offending the eye, is like dead and living bodies chained together. Though I care as little about riches as any man, I am a friend to riches because they are capable of good.

I care not how affluent some may be, provided that none be miserable in consequence of it. But it is impossible to enjoy affluence with the felicity it is capable of being enjoyed, while so much misery is mingled in the scene. The sight of the misery, and the unpleasant

sensations it suggests, which, though they may be suffocated cannot be extinguished, are a greater drawback upon the felicity of affluence than the proposed ten per cent upon property is worth. He that would not give the one to get rid of the other has no charity, even for himself

There are, in every country, some magnificent charities established by inpiduals. It is, however, but little that any inpidual can do, when the whole extent of the misery to be relieved is considered. He may satisfy his conscience, but not his heart. He may give all that he has, and that all will relieve but little. It is only by organizing civilization upon such principles as to act like a system of pulleys, that the whole weight of misery can be removed.

The plan here proposed will reach the whole. It will immediately relieve and take out of view three classes of wretchedness, the blind, the lame, and the aged poor; and it will furnish the rising generation with means to prevent their becoming poor; and it will do this without deranging or interfering with any national measures.

To show that this will be the case, it is sufficient to observe that the operation and effect of the plan will, in all cases, be the same as if every inpidual were voluntarily to make his will and dispose of his property in the manner here proposed.

But it is justice, and not charity, that is the principle of the plan. In all great cases it is necessary to have a principle more universally active than charity; and, with respect to justice, it ought not to be left to the choice of detached inpiduals whether they will do justice or not. Considering, then, the plan on the ground of justice, it ought to be the act of the whole growing spontaneously out of the principles of the revolution, and the reputation of it ought to be national and not inpidual.

A plan upon this principle would benefit the revolution by the energy that springs from the consciousness of justice. It would

multiply also the national resources; for property, like vegetation, increases by offsets. When a young couple begin the world, the difference is exceedingly great whether they begin with nothing or with fifteen pounds apiece. With this aid they could buy a cow, and implements to cultivate a few acres of land; and instead of becoming burdens upon society, which is always the case where children are produced faster than they can be fed, would be put in the way of becoming useful and profitable citizens. The national domains also would sell the better if pecuniary aids were provided to cultivate them in small lots.

It is the practice of what has unjustly obtained the name of civilization (and the practice merits not to be called either charity or policy) to make some provision for persons becoming poor and wretched only at the time they become so. Would it not, even as a matter of economy, be far better to adopt means to prevent their becoming poor? This can best be done by making every person when arrived at the age of twenty-one years an inheritor of something to begin with.

The rugged face of society, chequered with the extremes of affiuence and want, proves that some extraordinary violence has been committed upon it, and calls on justice for redress. The great mass of the poor in all countries are become an hereditary race, and it is next to impossible for them to get out of that state of themselves. It ought also to be observed that this mass increases in all countries that are called civilized. More persons fall annually into it than get out of it.

Though in a plan of which justice and humanity are the foundation-principles, interest ought not to be admitted into the calculation, yet it is always of advantage to the establishment of any plan to show that it is beneficial as a matter of interest. The success of any proposed plan submitted to public consideration must finally depend on the numbers interested in supporting it, united with the

justice of its principles.

The plan here proposed will benefit all, without injuring any. It will consolidate the interest of the republic with that of the inpidual. To the numerous class dispossessed of their natural inheritance by the system oflanded property it will be an act of national justice. To persons dying possessed of moderate fortunes it will operate as a tontine to their children, more beneficial than the sum of money paid into the fund: and it will give to the accumulation of riches a degree of security that none of the old governments of Europe, now tottering on their foundations, can give.

I do not suppose that more than one family in ten, in any of the countries of Europe, has, when the head of the family dies, a clear property left of five hundred pounds sterling. To all such the plan is advantageous. That property would pay fifty pounds into the fund, and if there were only two children under age they would receive fifteen pounds each (thirty pounds), on coming of age, and be entitled to ten pounds a year after fifty.

It is from the overgrown acquisition of property that the fund will support itself; and I know that the possessors of such property in England, though they would eventually be benefited by the protection of nine-tenths of it, will exclaim against the plan. But without entering into any inquiry how they came by that property, let them recollect that they have been the advocates of this war, and that Mr Pitt has already laid on more new taxes to be raised annually upon the people of England, and that for supporting the despotism of Austria and the Bourbons against the liberties of France, than would pay annually all the sums proposed in this plan.

I have made the calculations stated in this plan, upon what is called personal, as well as upon landed property. The reason for making it upon land is already explained; and the reason for taking

personal property into the calculation is equally well founded though on a different principle. Land, as before said, is the free gift of the Creator in common to the human race. Personal property is the effect of society; and it is as impossible for an inpidual to acquire personal property without the aid of society, as it is for him to make land originally.

Separate an inpidual from society, and give him an island or a continent to possess, and he cannot acquire personal property. He cannot be rich. So inseparably are the means connected with the end, in all cases, that where the former do not exist the latter cannot be obtained. All accumulation, therefore, of personal property, beyond what a man's own hands produce, is derived to him by living in society; and he owes on every principle of justice, of gratitude, and of civilization, a part of that accumulation back again to society from whence the whole came.

This is putting the matter on a general principle, and perhaps it is best to do so; for if we examine the case minutely it will be found that the accumulation of personal property is, in many instances, the effect of paying too little for the labour that produced it; the consequence of which is that the working hand perishes in old age, and the employer abounds in affluence.

It is, perhaps, impossible to proportion exactly the price oflabour to the profits it produces; and it will also be said, as an apology for the injustice, that were a workman to receive an increase of wages daily he would not save it against old age, nor be much better for it in the interim. Make, then, society the treasurer to guard it for him in a common fund; for it is no reason that, because he might not make a good use of it for himself, another should take it.

The state of civilization that has prevailed throughout Europe, is as unjust in its principle, as it is horrid in its effects; and it is the

consciousness of this, and the apprehension that such a state cannot continue when once investigation begins in any country, that makes the possessors of property dread every idea of a revolution. It is the hazard and not the principle of revolutions that retards their progress. This being the case, it is necessary as well for the protection of property as for the sake of justice and humanity, to form a system that, while it preserves one part of society from wretchedness, shall secure the other from depredation.

The superstitious awe, the enslaving reverence, that formerly surrounded affluence, is passing away in all countries, and leaving the possessor of property to the convulsion of accidents. When wealth and splendour, instead of fascinating the multitude, excite emotions of disgust; when, instead of drawing forth admiration, it is beheld as an insult upon wretchedness; when the ostentatious appearance it makes serves to call the right of it in question, the case of property becomes critical, and it is only in a system of justice that the possessor can contemplate security.

To remove the danger, it is necessary to remove the antipathies, and this can only be done by making property productive of a national blessing, extending to every inpidual. When the riches of one man above another shall increase the national fund in the same proportion; when it shall be seen that the prosperity of that fund depends on the prosperity of inpiduals; when the more riches a man acquires, the better it shall be for the general mass; it is then that antipathies will cease, and property be placed on the permanent basis of national interest and protection.

I have no property in France to become subject to the plan I propose. What I have, which is not much, is in the United States of America. But I will pay one hundred pounds sterling towards this fund in France, the instant it shall be established; and I will pay the same sum in England, whenever a similar establishment shall take place in

that country.

A revolution in the state of civilization is the necessary companion of revolutions in the system of government. If a revolution in any country be from bad to good, or from good to bad, the state of what is called civilization in that country, must be made conformable thereto, to give that revolution effect.

Despotic government supports itself by abject civilization, in which debasement of the human mind, and wretchedness in the mass of the people, are the chief criterions. Such governments consider man merely as an animal; that the exercise of intellectual faculty is not his privilege; that he has nothing to do with the laws but to obey them[8]; and they politically depend more upon breaking the spirit of the people by poverty, than they fear enraging it by desperation.

[8] An expression used by Bishop Horsley in the Parliament of England. —Paine.

It is a revolution in the state of civilization that will give perfection to the Revolution of France. Already the conviction that government by representation is the true system of government is spreading itself fast in the world. The reasonableness of it can be seen by all. The justness of it makes itself felt even by its opposers. But when a system of civilization, growing out of that system of government, shall be so organized that not a man or woman born in the Republic but shall inherit some means of beginning the world, and see before them the certainty of escaping the miseries that under other governments accompany old age, the Revolution of France will have an advocate and an ally in the heart of all nations.

An army of principles will penetrate where an army of soldiers cannot; it will succeed where diplomatic management would fail: it is

neither the Rhine, the Channel, nor the ocean that can arrest its progress: it will march on the horizon of the world, and it will conquer.

Means for Carrying the Proposed Plan into Execution, and to Render it at the Same Time Conducive to the Public Interest

I.Each canton shall elect in its primary assemblies, three persons, as commissioners for that canton, who shall take cognizance, and keep a register of all matters happening in that canton, conformable to the charter that shall be established by law for carrying this plan into execution.

II.The law shall fix the manner in which the property of deceased persons shall be ascertained.

III.When the amount of the property of any deceased persons shall be ascertained, the principal heir to that property, or the eldest of the co-heirs, if of lawful age, or if under age, the person authorized by the will of the deceased to represent him or them, shall give bond to the commissioners of the canton to pay the said tenth part thereof in four equal quarterly payments, within the space of one year or sooner, at the choice of the payers. One-half of the whole property shall remain as a security until the bond be paid off.

IV.The bond shall be registered in the office of the commissioners of the canton, and the original bonds shall be deposited in the national bank at Paris. The bank shall publish every quarter of a year the amount of the bonds in its possession, and also the bonds that shall have been paid off, or what parts thereof, since the last quarterly publication.

V.The national bank shall issue bank notes upon the security of the bonds in its possession. The notes so issued, shall be applied to pay the pensions of aged persons, and the compensations to persons

arriving at twenty-one years of age. It is both reasonable and generous to suppose, that persons not under immediate necessity, will suspend their right of drawing on the fund, until it acquire, as it will do, a greater degree of ability. In this case, it is proposed, that an honorary register be kept, in each canton, of the names of the persons thus suspending that right, at least during the present war.

VI.As the inheritors of property must always take up their bonds in four quarterly payments, or sooner if they choose, there will always be numeraire [cash] arriving at the bank after the expiration of the first quarter, to exchange for the bank notes that shall be brought in.

VII.The bank notes being thus put in circulation, upon the best of all possible security, that of actual property, to more than four times the amount of the bonds upon which the notes are issued, and with numeraire continually arriving at the bank to exchange or pay them off whenever they shall be presented for that purpose, they will acquire a permanent value in all parts of the Republic. They can therefore be received in payments of taxes, or emprunts equal to numeraire, because the Government can always receive numeraire for them at the bank.

VIII. It will be necessary that the payments of the ten per cent be made in numeraire for the first year from the establishment of the plan. But after the expiration of the first year, the inheritors of property may pay ten per cent either in bank notes issued upon the fund, or in numeraire.

If the payments be in numeraire, it will lie as a deposit at the bank, to be exchanged for a quantity of notes equal to that amount; and if in notes issued upon the fund, it will cause a demand upon the fund equal thereto; and thus the operation of the plan will create means to carry itself into execution.

好多书下载网

道德情操论

好多书下载网

前　言

《道德情操论》是亚当•斯密的一部伦理学著作，温家宝总理曾经五次推荐这本书，由此可以看出它的价值和影响力。

《道德情操论》全书内容共由七部分组成。前面六个篇章，层层深入，步步推进，分别从不同方面论述了人类的情感和伦理道德产生的原因和基础；第七卷“道德哲学的理论体系”，则在前六篇的基础上对此前的各种伦理学体系作出述评。

亚当•斯密从人类的情感和同情心出发，讨论了善恶、美丑、正义、责任等一系列概念，进而揭示了人类社会赖以维系、保持和谐的奥秘。在他看来，人天生是社会的动物，时刻生活在他人的评价之中：为了顾及他人的感受，人不得不对自己原始的激情加以节制和改造，从而产生羞耻心和荣誉感，这就是人类社会存在的基础。作者用生动优美的语言，从日常琐事和人情世故之中引发出深刻的哲理，如同一位深明事理的老人在娓娓道家常，不知不觉之间让人深受感染。这种贴近凡人生活的智慧，跨越了时代和国界的局限，打破了学术的高墙，让每一个普通的读者都能受益匪浅。

斯密生前发表了两部代表作：《国富论》和《道德情操论》。《国富论》作为古典政治经济学的奠基之作，早在一个多世纪以前就由严复先生翻译介绍到我国，并对我国的经济学术界产生了深远的影响。而其《道德情操论》却只是在20世纪末才有了蒋自强先生的简体中文译本。事实上，斯密本人把《道德情操论》看得远比《国富论》重得多，而且他一生中大部分的心血都倾注在这部《道德情操论》的修订与完善上。从1759年的第一版直到1790年他去世，亚当•斯密对这部著作先后进行过六次修改，《国富论》则恰恰是在修改《道德情操论》的过程中完成的。毋庸置疑，这两本书对西方现代文明的发展进程产生了极其深远的影响，被并称为“两只看不见的手”。前者影响力在经济圈，而后者则广泛涉猎伦理学说。

相比《国富论》而言，《道德情操论》带给西方世界的影响更为深远，也更加深刻，尤其是对促进人类福利这一更大的社会命题起到了更为基本的作用。此时，它对处于转型期的我国社会主义市场经济的良性运行，对处于这场变革中的每个人更深层次地了解人性和人的情感，从而最终促进社会的和谐发展，无疑具有十分关键与重要的意义。身处急剧变革的市场经济大潮中，每一个普通人都面临着贫富差距拉大、企业改革、股市非理性繁荣等一系列的社会性问题。人们身处其中，常常感到被自私、虚荣、嫉妒、仇恨、贪婪，以及背信弃义等不道德的情感所包围，每个人的内心也因此更加向往感恩、大度、慷慨、正直、勤俭、自我克制等人性美德。这些道德与不道德，以及衍生出上述种种人类情感的“同情感”，正是亚当•斯密在撰写《国富论》之前，甚至在完成《国富论》之后一直不厌其烦、反复思考的焦点。

这位200多年前的现代经济学之父——耗费毕生的心血把这些思考写成了这本十分罕见的，甚至是至今唯一的一本全面、系统分析人类情感的作品。他想告诉读者——人在追求物质利益的同时，要受道德感的约束，不要去伤害别人，而是要帮助别人，这种“利他”的道德情操要永远地根植于人类的心灵里。每个人对人类这种朴素情感的保有和维持，对整个市场经济的良性、和谐运行，甚至民族的强盛将是至关重要的。要正确理解真正的“市场经济”，经济学之父的这部巨著是必读作品。

好多书下载网

告读者

《道德情操论》自1759年出版问世以来，我想到了其中可作修改的一些内容，还有与一些理论相关的各种很好的说明。然而，在我的一生中，种种偶然发生的事情让我全力专注于各种各样的工作之中，一直到现在，我都不能小心谨慎、专心致志地对这部著作进行修订。在新的版本中，读者将看到一些改动，主要在第一卷第三篇的最后一章，还有第三卷第四篇第一章。而第六卷，正如你在书中所看到的那样，完全是新增加的。而大部分论述斯多葛哲学的文字被我集中放在了第七卷，在以前的版本中，它们是零散地出现在书的不同章节中的。同时，我全力去更详尽地解释、更为准确地考察一些著名哲学流派的理论学说。在第七卷的第四篇即最后一篇中，我把诚实的责任和原则，以及少量附加的评论集中在一起。此外，这本书的其他部分，也作了少量的改动和修订。

在这部著作初版的最后一段中，我这样写道："我将在我的另一部书中努力阐述法律与政治的一般原理，和它们在不同的社会时代和历史时期所出现的变革；这不涉及正义，是有关警察、国家年度财税收入、军备，还有其他所有为法律所管辖的范畴。在《国民财富的性质和原因的研究》一书中，至少在警察、国家岁入和军备这几个方面，我已经践行了我的诺言。长期以来，我所计划的关于法学理论部分的研究，迄今为止，一直阻碍着我修订这部著作的顺利进行。显然，我得承认，我现在年事已高，要想完成这个大事业，不是那么容易的事，但是我并没有完全放弃这个计划。从一种责任感——尽全力做到自己能做的事——出发，我希望我能继续得以完成它，因此我把三十多年前所说的话完全不动地放在这里。

好多书下载网

第一卷　论行为的合宜性

第一篇　论合宜性

第一章　同　情

无论某个人被视为何等自私，他的天性中总还是明显地存在着一些本性。这些本性使他会关心他人的命运，对他人的幸福感同身受。尽管那让他除了自己从内心感到些愉悦外，一无所得。这种天性就是怜悯或者可以称为同情，就是当我们看到或逼真地想象到他人的不幸遭遇时所产生的感情。有一点是显而易见的，那就是我们常为他人的悲痛而感伤。事实上，这种情感同其他的天性一样，绝不仅仅是怜悯和慈悲的人才具备的，尽管他们在这方面的感受可能最敏锐。即使是罪大恶极的暴徒，即使是无视社会法律规范的无赖，也不会全然丧失同情心的。

因为我们可以设身处地地想象，相同的事情发生在我们身上的情景，所以我们可以体会他人的感受。而当我们的兄弟被架上刑架时，如果自己置身事外，我们就不会感受到他的痛苦。感官决不、也绝不可能超越我们自身所能感受的范围，只有通过想象，我们才能对受难兄弟的苦楚感同身受。但我们想象的感觉，只是依据我们自身体验得到的自己的感觉，而不是我们兄弟的感觉。通过想象，我们进行角色互换，想象自己忍受着同样的痛苦，仿佛我们进入了他的躯体，在一定程度上与他合二为一，从而形成关于他的感受的某些想法，甚至可以体会到一些类似的感受，虽然这种感受的程度较轻。这样，他的痛苦就转移到我们身上，当我们将其承受并转化为自己的痛苦时，我们终将受到影响，于是一想到他的感受时我们就会战栗和发抖。无论身受何种苦楚或烦恼，我们都会悲伤烦闷，所以当我们设想自己身处其中时，我们也会产生类似

的情感体验，而这种程度又与我们想象的敏感程度有关。

正是因为我们能够进行换位思考，所以我们才能够对别人的痛苦感同身受。如果这样的解释还不够清楚的话，那么还有大量明显的事实可以说明这个问题：当我们看到一个力量将要击打某人四肢时，我们会本能地缩回自己的腿或手臂；当这一力量真的落下来时，我们多少也会感觉到它带来的疼痛，如同受难者那样。当我们凝视舞蹈者在松弛的绳索上舞蹈时，他努力扭动身体来平衡自己，我们也会随之做相应的动作。因为我们相当投入，身临其境，感觉自己也在绳索上，不得不如此。神经脆弱和体质纤弱的人常抱怨说，看到街上的乞丐暴露在外的疮肿时，他们自身相应部位也会感觉一种瘙痒或不适。因为那种厌恶之情来自于他们的想象，他们想象自己可能真的承受相应的痛苦，想象自己可能真的也会成为乞丐，所以通过想象，他们自身特定的部位产生比其他任何部位更为强烈的影响。这种想象或意念足以使他们纤弱的神经和躯体产生其所抱怨的那种瘙痒和不适之感。同理，一个人再健壮，当他看到别人溃烂的眼睛时，他自己的眼睛也会疼，因为眼睛是最脆弱的部位。

引发我们产生共同感情的，不仅仅是这些产生痛苦和悲伤的情形。无论看到什么情形，不管是高兴还是痛苦，只要我们设想自己身处其中，我们内心就会产生类似的情感体验。看到故事中的英雄摆脱困境时，我们会欣慰高兴；而看到他们困苦为难时，我们也会感到悲伤难过。这两种感情都同样真挚。我们对在困境中未遗弃英雄的那些忠实朋友也同样抱有感激之情；并且对那些伤害、遗弃、欺骗英雄的叛徒，我们也会极其赞同英雄产生的憎恨之情。无论何种情感，旁观者总是可以通过设身处地的想象，获得与当事人相类似的情感体验。

我们常常使用“怜悯”和“体恤”这两个词来表达对别人的悲伤的同感。“同情”在词义上与它们很接近，用来指代我们对各种情感所产生的同感也未尝不可。

有的时候，只要我们体察到别人的情感，我们就会产生这种同情。情感可以在瞬间通过一个人感染另一个人，并且可以发生在不知是何原因时就产生这种感染。例如，一个人的表情或举止中强烈地透露出悲喜之情，那么旁观者马上便会在心中引起某种程度相似的情感体验。笑脸

令人赏心悦目，愁容则令人悲伤。但情况并非总是如此。有一些情感的表露，如果我们没有获悉其产生的缘由，那只能引起我们的厌恶和反感，而不是同情。例如，对于发怒者的狂暴行为，激怒我们去反对的可能是他本人，并非引发他发怒的人。因为我们不知道他为什么会发怒，我们就无法设身处地站在他的角度为他着想，自然也就无法发挥想象，无法体察他的怒气。但是，我们却可以很明显地看出他的发泄对象，即受气之人的处境，以及因发怒行为而可能导致的伤害。所以我们很容易对受气之人报以同情，支持他们，反对发怒者。

倘若正是这些高兴或痛苦的表情使我们产生出一定程度相似的情感体验，这是因为这些表情使我们联想到他们正在享受好运或遭遇厄运。如此，我们才会产生同感，为之动容。而只有能感受到这种高兴或痛苦的人，才能体验到这种类似的情感体验。而愤恨的表情则不同，它会让我们联想到我们关心的人和与他相对的人。由于我们体验过，我们对好运或厄运所带来的情形很了解，因而会关心遭遇这种命运的人；而我们似乎天生就对愤怒反感，不会同情那些发怒的人。在了解发怒原因之前，我们无法支持那些发怒的人。天性使然，我们似乎更倾向于反对任何人去体谅这种情感。

在了解发怒原因之前，我们对此都是持反对态度的。即使我们对这种情感能有所感知，但我们对发怒者的同情也总是很有限的。痛哭流涕，只能表达受难者的极度痛苦，除此毫无意义。它带来的与其说是真正的同情，毋宁说是探究对方处境的好奇心，至多是对他表示同情的某种意愿——而不是真的同情。我们首先会问：你怎么啦？在这个问题获得解答之前，即使我们会对他们的不幸隐约不安，但更多的是费尽心思想弄清楚对方的不幸遭遇，但是我们的同情仍然是无足轻重的。

因此，与其说是因为看到对方的情感而产生同情，还不如说是因为看到激发这种情感的原因而产生同情。当我们设身处地地设想时，我们心中就会油然而生一种情感，而当事人感觉不到，也无从得知。对别人的无耻和粗鲁，我们会感到羞耻，即使行为人自身似乎并没有感觉到自己的行为多么不适宜；而如果我们自己也做出如此荒唐的行为，那么我们会下意识地感到窘迫不安。

对于善良的人来说，在使人遭遇毁灭的灾难中，最可怕的要数丧失理智了。他们抱着比别人更强烈的同情来看待这种最大的不幸。但那个可怜的丧失理智的人可能还又笑又唱，对此浑然不知，根本没感觉到自己有什么不幸。因此，旁观者对此的痛苦反应与受难者本身的感情是不一样的。旁观者想象自己处于那样的境地，而且还用健全的理智和判断力来看待这个问题，这是非常痛苦的事情，因而他对受难者产生同情。但是这种情形是不可能发生的。

当一位母亲听到婴孩在疾病的折磨中呻吟却无法表达他的感受时，她自己更为痛苦。看到孩子在受苦，她会把自己的无助感觉和孩子生病后果的恐惧联系起来想象。在她的脑中，就产生了有关不幸和痛苦的极为完整的想象，因而她更加忧虑，无比痛苦。然而，实际上，婴孩只是偶感不适，病情并不严重，不久就会康复。由于没有过多的考虑，婴孩就免除了恐惧和担心。但是成人由于想象，他心中的巨大痛苦，便逐渐滋长，甚至无法用理性来克制。

我们同情死者，仅仅是因为我们被那种环境所影响，所以我们认为并没有妨碍死者的安眠。而恰恰我们却忽视了他们的境况，即他们在等待着足以令他们畏惧的来世，这对他们来说是至关重要的，但对此我们却无法想象。我们仅仅是想象到死者不能享受阳光，埋葬在冰冷的坟墓中腐烂变蛆，从此与世隔绝，从地球上消失，而且很快也在最亲密的朋友和亲属的感伤和回忆中消失，这是何等的不幸啊！我们理所当然对此抱有最大的同情。一想到他们处在被人遗忘的危险之中，我们的同情就会倍增；我们努力人为地保持对死者不幸的回忆，仅仅是因为虚荣心和烦恼所驱动。我们的同情不能给死者带来安慰，我们所能做的一切都是徒劳无益的，无论我们怎样努力去安慰死者家属，减轻他们的悲哀、愧疚、伤痛，也不足以安慰死者，反而只会增加我们的悲伤。死者的安息不会受此影响，因为他们已经安息地下，不问世事。我们把死者所处的环境与自己的感受联系起来想象，认为死者自然阴沉而忧郁。如果允许我比喻的话，我认为我们是设身处地地想象，把我们活的灵魂附加在死者无生命的躯体上，由此才会得出那样的情感。正是这个虚幻的想象，使我们畏惧死亡。对于这些有关死后情况的设想，在我们死亡时是不可能存在的，只是在我们活着的时候才使我们痛苦。由此形成了人类天赋

中最重要的一个原则——对死亡的恐惧——这是人类自我幸福的巨大破坏者，也是对他人幸福的捍卫者。对死亡的恐惧在折磨和伤害个人的时候，同时也捍卫和保护了社会。

第二章　相互同情的愉悦

不管同情从何而生，如何产生，我们总是会对别人发自内心的同情感到无比欣慰，对别人与我们相反的表情感到无比震惊。有些人自以为是地认为自己了解别人的喜怒哀乐，喜欢妄自推断别人的情感。他们认为，一个人感到软弱无助和需要别人支持时，看到别人对此也有同样的认识，便会高兴，因为他由此而确信会得到那种帮助；反之，他会认为别人对他有敌意而忧伤。但是，人的喜怒之情瞬息即逝，往往来得莫名其妙，因而很明显它们不是出自某人利己的私心。当一个人使出浑身解数去逗引同伴发笑时，他环顾四周发现没有人发笑，他就感到沮丧；而如果同伴们大笑，他就会备感愉快。他把同伴们的认同看成是最大的赞赏。

虽然他的愉快和痛苦确有可能是这样产生的，但是这并不全面。愉快似乎并非全部来自同伴们的认同；痛苦也似乎不全是来自他得不到认同时的失望。当反复阅读一本书或一首诗时，我们会感觉很无聊，发现不了任何乐趣；可是我们依然愿意为同伴朗读，并从中得到乐趣。因为对同伴来说，这其中仍然充满着新奇的魅力，我们能从同伴的角度去体味其中的乐趣，如果朋友认同，我们便会为与同伴心意相通而感到兴奋不已。与其说在用自己的眼光去发现乐趣，不如说我们是站在同伴的角度去想象其中的快乐。相反，如果我们的同伴不会感受到其中的乐趣，无法享受，那对此我们便可能非常恼火，不再认为给朋友朗读还有什么意义。毫无疑问，这样的情况与前面的例子一样说明，同伴的快乐使我们高兴，沉默使我们失望。也许这可以解释为何同一场合时而给我们带来了快乐，时而又给我们带来了痛苦，但是，这都绝不是愉快或痛苦的唯一原因。而且，看起来虽然我们的感情与别人相同，似乎是使人愉悦的一个原因，它们的相悖似乎也是使人痛苦的一个原因，但是它们无法

全面地解释产生愉快和痛苦的原因。当我高兴时，同伴的理解会使我感到愉快；但是当我伤心时，如果他们的同情只是使我更加悲伤，就不是雪中送炭了。不管怎么说，同情总能增加快乐，减轻痛苦。它通过提供另一种满足的源泉来增加别人的快乐，同时通过提供合意的感情来减轻别人的痛苦。

因而，相对于愉快的情感而言，我们更倾向于在悲伤的时候，找一同伴来一吐为快，以此得到同伴的认同和安慰，而不是朋友的无动于衷。

当不幸者找到一个可以倾诉的对象时，他们是多么宽慰啊！因为别人的同情，可以减轻一部分痛苦，甚至可以说他们一起分担了痛苦。可是在倾诉的过程中，不幸者在某种程度上重新想到了自己的痛苦，他们回忆起过往的伤心事，于是泪涕俱下，又沉浸在种种悲痛之中。但是，明显地，他们也从中得到安慰，因为他们从对方同情中得到可弥补悲痛的补偿。相反，对不幸者来说，最残酷的打击、最无礼的侮辱是别人对他们的灾难无动于衷。可以说没有与朋友分享快乐，只是没有礼貌的表现，但是对朋友的苦难，无法认真倾听，无法认同，则是一种残忍的行为。

爱可以带给人们愉悦，恨却使人产生不快。因此我们渴望朋友的友情，但更渴望得到他们对自己行为的认同，渴望他们接受自己的愤怒。身处顺境时，我们很少为朋友的过少关心而生气；而当我们遭遇逆境时，我们就无法接受他们的漠不关心。对于朋友的朋友来说，我们很少能和他们也成为朋友，但是对与朋友不和的人来说，我们却很容易也和他们成为敌人。即便我们对前者有意见，我们也不会和朋友进行争论；但是如果我们与后者相处友好，那估计我们和朋友就得大动干戈了。爱和快乐总会令我们内心惬意、满足而别无他求；悲伤和怨恨则强烈地需要用同情来平息和安慰。

如果一个人因为得到我们的同情而备感欣慰，为得不到我们的同情而痛心，那我们会为奉献自己的爱心而深感高兴，为无法做到这一点而备感痛心。我们不仅会祝贺取得成功的人，而且也会去安慰不幸的人。和一个心意相通的人交流，可以得到的快乐，远远可以补偿我们所感受

到的痛苦。相反，无法表达自己的同情，总是令人不愉快的。当我们发现自己不能为对方分忧，无力承担他的不幸，会使我们更加难过。

如果我们听到一个人为自己的不幸大声痛哭，而换位思考自己无法产生如此剧烈的情感反应时，我们对此就会震惊；甚至我们会因无法理解，而认为此人胆小软弱。如果一个人因交了点好运而过于兴奋和激动，我们就会对他的高兴表示不满；并且，由于我们不能赞同它，便将之视为轻率和愚蠢。如果同伴们听到笑话后笑个不停，超出了我们认为应有的分寸，对此我们可能会生气。

第三章　比较感情的“一致性”来判断他人的情感表达是否适宜（一）

对于旁观者而言，他们会换位思考，设想自己处于当事人的情形下产生的感受，如果这感受与当事人的情感一致，那么他们会认为当事人的情感表达适宜得当，符合客观实际；相反，当旁观者觉得当事人的反应与他们的感受不一致时，他们会认为当事人的情感过于夸张，不符合事实。因此，只有当别人的情感是有理有据的时候，我们才会对他产生同情。对我受到的伤害表示气愤的人，必然能够理解认同我的气愤。对我的悲痛保持同情的人，必然会认为我的伤心合乎情理。一同欣赏诗画，并与我抒发一致赞美词的人，必然会对我的评价表示认同；一同听笑话，并与我共同发笑的人，必然认为我的笑声很正常。相反，在这些场合与我的感受不同的人，肯定无法体会我的情感，必定会质疑我的情感。这是因为我们的情感不一致。如果我的仇恨超过了朋友所能有的义愤；如果我的悲伤超过了朋友所能表示的体恤；如果我对诗画的赞美与朋友不相吻合；对于笑话，如果他仅是微笑而我却放声大笑，又或是相反；在所有这些场合，只有他在权衡了客观情况之后，才能用他自己的情感作为标准来判断我的情感。

同意就意味着要采纳别人的意见，反之，采纳它们也就是表示同意。如果同样的论点使你信服也使我信服，我便会赞同你的意见；反

之，我自然不会同意你的意见。众所周知，是否同意别人的意见意味着与自己的意见是否一致。感情也是这样。

有些时候，我们内心没有丝毫的同情，却可以赞同对方的观点。稍加思索，我们就能知道，即使是在这样的场合下，我们的赞同还是源自同情。举一个极其普通的例子，在这些例子中人们的判断不会为错误的理论所误导。有时候我们会觉得一个笑话很不错，而且认为同伴的笑声正常而又合宜，虽然我们自己没有笑，但那可能是因为我们正处于悲伤状态或受到其他事物的干扰。根据以往经验，我们知道这个笑话在常理上应该是属于那种引起哄堂大笑的那一类，所以我们并不会反感朋友们的笑声，因为如果是平时我们自己也会由衷地同大家一样发笑的。

这样的情况适合一切情感。走在街上，看见一个陌生人与我们擦肩而过，面容极其苦楚，并且我们马上得知他父亲刚刚去世。在这种情况下，我们不可能去质疑他的悲恸。当然了，虽然我们并不冷血，但是我们还是无法体会他悲恸欲绝的心情。这种事情时常发生。或许我们与他素不相识，或许我们杂事缠身，没有时间去体验他的悲恸。但是，根据经验，我们了解这种不幸必然会带给他悲恸，并且如果我们花时间换位思考，我们毫无疑问就会向他表示最深切的同情。即使有时候我们内心没有产生真正的同情，但我们认同他的悲恸，这正是出于这种有条件的同情。我们的经验告诉我们在什么样的场合产生什么样的情感，我们可以根据这个纠正自身不合宜的情感。

我们内心的情感决定了我们的行为，而且还决定着行为的性质。我们可以从两个不同的方面或两种不同的关系来研究：一是它产生的原因或动机；二是它达到的目的或结果。一种感情是否与其原因或对象相符相称，决定了这一行为是否合宜。 也就是说，一种感情的意图决定了感情的抒发是庄重有礼还是粗野鄙俗。这种感情的意欲决定了其结果是有害还是有益。

近年来，哲学家们都专注考察感情的目的，忽略了激起感情的原因。可是，在日常生活中，判断某人的行为和导致这种行为的情感时，我们往往是从上述两个方面来考虑的。当我们责备别人过度的感情时，我们不仅考虑它们带来的后果，而且还考虑激起它们的那些微妙原因。

或许，我们觉得他不应该那么激动，他所欣赏的人并非那么伟大，他的不幸并非那么悲惨，惹他愤怒的事也并非那么严重。如果引起某种感情的原因与这种感情相称，我们就会迁就认同他的感情。

当我们以这种方式，来判断情感与其原因是否相称时，我们只能通过我们的同感来判断它们是否合宜。我们设身处地地去考虑，如果它所引起的情感同我们的情感一致，我们就会认同这些感情，反之则不然。我们总是要用自己的各种官能来判断别人的官能，用自己的感觉去衡量别人的感受。我们用我们所看到的、所听到的、用自己的理智和感情来判断别人的感受。

第四章　比较感情的“一致性”来判断他人情感表达是否适宜（二）

我们判断别人的情感是否合宜是根据是否认同别人情感来实现的。这要考虑两种不同的场合：第一，我们与当事人或引起其情感的因素毫不相关；第二，他们以某种方式影响我们或我们的判断。具体分析如下：

第一，我们与当事人或引起其情感的因素毫不相关。只要对方的情感与我们的情感完全一致，我们就会认为他品位高雅，见识不凡。宽广美丽的平原，雄伟壮丽的山河，华美细腻的建筑，构思巧妙的绘画，布局合理的演说，言行怪异的过客，奥妙神奇的数字，千变万化的宇宙，这些都跟我们没有任何特殊的关系，仅仅是科学和鉴赏的一般对象。而对于这些话题，我们没有必要设身处地地为它们着想，没有必要为与其达到一致而表示同情。虽然它们会带给我们不同的感受，但那仅仅是我们各自不同的生活阅历和思维习惯使然。

面对这些对象，我们与同伴的情感很容易达成一致，甚至不会出现意见不合的情形。在这样的情况下，我们只会在内心表示赞同，却不会发自内心地去钦佩他。但是对那些不仅感受与我们相似，而且还能指点和引导我们的人，我们便会对他赞同、赞叹，甚至是钦佩和敬仰。我们

之所以钦佩品位不俗的鉴赏家、思维敏捷的数学家，是因为他们这些天才为我们开拓了一个广阔的视野。

也许有人会觉得我们赞赏这样的才华横溢的大家是因为他们的功用，他们的实际效果带来了特殊的价值。但是，我们也必须考虑到一点，我们最初赞同别人见解时，是因为这个见解与我们的想法一致，它恰当准确，实事求是。同样地，我们对别人的鉴赏钦佩有加，仅仅是因为它恰当，与我们的想法相符，评价功用只是事后的想法，不是原因。

第二，客观事物以某种方式影响我们或我们的判断。在这样的情况下，很难保持和谐一致，但同时这种和谐一致又很重要。我们的朋友始终无法深入体会我们所遭遇的不幸或伤害。欣赏诗画、讨论哲学原理时，我们和朋友所站的立场是基本一样的；但是，当我们遭遇不幸或伤害时，情况就有所不同。我们无法接受朋友在我们厄运缠身、悲恸欲绝时的冷漠无情；我们无法接受朋友在我们蒙受冤屈、满腔激愤时的冷酷躲避。如果这样，我们肯定无法相互容忍。我讨厌你的冷漠无情；你讨厌我的狂热暴躁。甚至，我们连对方的朋友都看不顺眼。

尽管如此，旁观者与当事人之间还是可以心灵沟通的。首先旁观者必定会试着换位思考，从最微小的细节上考虑对方的处境，通过想象事无巨细地重现对方的遭遇，尽可能地体谅对方的痛苦。

然而，即便旁观者作了这些努力之后，他和当事人的感受还是有差距的，主要是程度上的差别。虽然同情心是天生的，但是人们无法因为别人的痛苦而面对同样的情况和情感。而且通过想象产生的场景只是暂时的，他们的大脑会下意识地不断提醒他们，这样的情况不是真的，他们自己是安全的，自己并非真正陷入苦难中，所以他们的感受不如当事人那样深切。但是，当事人意识不到这种原因，他急切需要一种更充分的同感。需要看到旁人与自己的心意相通，才能获得唯一的慰藉。但他所渴望的同感是旁观者跟他的感情完全一致时才会出现的。只有他把自己的情感降低到旁观者所能达到的程度时，这种安慰才会起效果。实际上，为了照顾当事人的心情，旁观者会设身处地地去设想，但是由于他潜意识里认为这并非发生在他身上，只是一种想象，因而导致了同感程度的降低，改变了同感的性质，所以他们之间的情感从根本上说是决然

不同的。但是二者可以协调，尽可能一致，这使得它能维系朋友间的友情，维系社会的和睦，即使无法完全一致，但是能做到这样，当事人就已知足了。人类的本能会使双方相互调换位置，彼此设身处地地站在对方立场考虑事情。旁观者会想象如果自己遭遇不幸，自己会有什么样的感受；而当事人也会换位思考。

朋友的陪伴总会给当事人带来一些平静安宁。同感的作用是瞬间表现出来的。不要指望一个泛泛之交会如挚友一样不厌其烦地听我们唠叨，不要期待萍水相逢的人会真诚地关怀我们。我们需要适当的自我控制，由于我们无法对泛泛之交或萍水相逢的人大诉衷肠、大倒苦水，因而他们更能使我们安宁、平静。

所以，当你无法控制自己的情感时，请多参加社会活动，多与人相处，这是我们恢复平静、逐步找到愉悦安宁最好的途径。喜欢独居思考的人，一味地闭门忧郁，即使他们慷慨仁慈、大度宽容，也很少能像普通人那样具有平和的心态。

第五章　亲切和值得尊敬的美德

旁观者用心去体谅当事人的情感，便使其展示出温文尔雅、和蔼可亲、宽容仁慈的美德；而当事人努力克制自己的情感，便使其展示出雍容稳重、自我克制的美德。这二者相互协调，使得我们能够自如地掌握我们的行为，将情感表达纳入自尊自爱、合理恰当的生活轨道。

人们对身边的朋友的情感基本上是通过同感来表达的。如果一个人对身边的朋友的不幸感到悲伤，对朋友的伤害表示不平，对朋友的幸运感到欣喜，那么在朋友中，他就是一个和蔼可亲的人。如果我们是他的朋友，我们也会对他报以感激之情。反之，如果一个人对朋友的不幸或幸运都漠不关心，铁石心肠，那么在朋友们的眼里，他将是一个令人讨厌的人，他带给朋友的只是加倍的痛苦而已。

另一方面，那些在生活中顾及他人情感而努力自我克制的人，我们

便会认为他们得体高尚而崇敬他们；而那种哭天抢地、过度表达自己的人，我们会不自觉地产生厌恶情感而回避他们。我们崇敬节制悲哀的人，那种行为是一种沉静而恢弘的悲痛，我们只能从红肿的双眼、颤抖的嘴唇及看似平淡却意味深长的举止中看出他的沉痛。面对这种沉痛，我们肃然起敬，保持沉默，谨言慎行，努力维持这种和谐的宁静。

可是，如果我们对心中的努力不加克制，我们便会显得蛮横无理、狂暴粗鲁，这又极度让人反感和厌恶。所以，当一个人遭遇了莫大的伤害，无论他受到多大的伤害，心中拥有多大的愤怒，他在言行举止中都力求克制冷静，内心像一个无关紧要的过客一样超然，不图谋报复和惩戒，我们便会由衷钦佩这种人的气量和涵养。

因此，完美的人性就是关爱他人胜过关爱自己，就必须抑制自私并保持慈善博爱的情怀。这包含了人类全部的情理和礼貌，协调了人际间的情感，这样人与人之间的相处就可以无阻碍，得体适度的行为也就随之产生。基督教最主要的教义就是要求我们要像爱自己一样去关爱我们的邻居。也就是说我们爱自己不要胜过我们对邻居的爱。这也是自然的主要戒律之一。

良好的判断力和鉴赏力需要细腻的情感和敏锐的洞察，并不是每个人都可以拥有的。同样，敏感自制的品德也不是一般常人所能拥有的。仁爱，是一种和蔼可亲的美德，是一种优越的情感，并不是一般的凡夫俗子所能拥有的。就像小聪明造就不了天才，日常的伦理也造就不了美德。美德是一种卓越非凡的品质。

和蔼可亲达到一定的程度，它的高雅、亲切就会让人惊喜；自我控制达到一定的程度，就会让人肃然起敬。这是仅靠天性无法做到的。这种美德与那种仅能让人点头认同的品行相差悬殊。通常一个人只要具有一般的情感和自我控制能力，那他的行为就可以完美适宜；有时候甚至不需要这种基本的自我调控都可以做到。举个例子，饥饿时我们要吃东西，这在一般的场合是完全正当的行为，大家都会认同。但是如果说吃东西是美德，那就是无稽之谈了。反之，有些情况要做到尽善尽美是很难的，即便我们竭尽全力去控制自己的情感，仍无济于事。许多事情是超越我们人类最大程度的自我控制能力范围的。在这样的情况下，没有

人可以完全抑制内心的号啕。在这样的情况下，虽然他的行为不是完全合宜，但是仍然可以得到人们的认同，甚至仍被称为是道德的行为。因为这种自我控制本身就已经是一种德行。一般人很难做到这一点，这是宽容与高尚的结果。虽然它并不是十全十美，但是它与一般人的表现来比，已经是更高程度地接近完美了，也是一种可贵的品德。

判断一种行为的好坏，常常会有两种不同的标准。一是得体适度，十全十美。以这样的标准来看，处在艰难的环境中的人，永远无法达到完美适宜。二是接近完美。这是大多数人无法做到的。如果人们的行为超过了一定的标准，尽管不是十全十美，他们仍然值得称赞。反之，如果人们的行为低于这个标准，毫无疑问，他们就该受到责备。

鉴赏那些需要想象的艺术作品时，我们的评判也应该采取同样的方式。用十全十美的标准去评判大师的诗画，那你只会关注它的瑕疵和缺憾，因为从来没有哪部作品达到完美的程度；反之，如果采用同类比较，那你将会发现大师的作品比他人的作品更加接近完美，便会得出更高的赞赏。

好多书下载网

第二篇　论各种情感的合宜程度

引 言

只有用一种适宜的行为来表达我们的情感，才会被别人接受、认同。过于激进过于冷淡的反应，在他人看来都是无法理解的。例如，当我们遭遇不幸和伤害的时候，大多数人都会表现得过于激烈，极少数情况下也会显得过于冷淡平静。我们会认为过于激烈的情感是性格软弱、脾气暴躁的表现；而过于冷淡平静的反应就是感觉迟钝冷血、麻木不仁。碰到这样的反应，我们不仅感到惊讶，还无法理解、无法接受。

因为这种适宜的行为在不同的场合不同的情形也表现各异，它可以高涨，也可以低落。过于激进的情感通常是不需要的，但是，在一些场合它又合乎情理；而另外有些情感，本身不值得那么强烈，但是却被极其强烈地表现出来。虽然我们经常情不自禁，但是有些情感还是不适合表现得太过强烈。对于前者，很多人不能理解接受，但是对于后者，很多人却可以感同身受。如果对我们的情感进行调查，我们会发现：人们完全是根据是否符合自己的同感来决定别人的情感表达是否适宜。

第一章　源于生理的情感

因生理而产生的各种情感，无论何种程度，都不适合表现得太过强烈。因为别人的身体没有处于这样的状态，因而他们就无法感同身受。例如，我们有时候会对别人的食欲表现不同的情感。饥饿是很正常的，但是我们仍然会觉得狼吞虎咽的行为是不合时宜的，认为这种行为是一种不良的习惯。但是，当朋友们吃得津津有味，我们也会感到愉悦，这时候如果流露出厌恶之情，那就太煞风景了。大家的胃口差别是很大

的，因为大家的身体状态不同。简单地说，一个人可能认同一个人的食欲行为，但是有时候却会厌恶另一个人的食欲行为。我们会对围城日记或航海日记中的大饥荒报以巨大的同情，因为通过日记中的描写，通过设身处地的联想，我们会被当时的情景震撼感动。但是，我们对这种情感的理解，只能是某种程度上的。因为我们并没有切身感受到饥饿，因此其实并不能说我们对他们的处境能够完全地感同身受。

情欲也是这样。情欲是造物主赋予人类，使两性得以结合的激情，是最为火热，也是最为自然的情感。即使这种情感不会受到任何法律宗教的限制，它的表达也是分场合的；即使人们能够理解，但是并不是任何时候它的流露都无伤大雅。与不同的人交流需要采取不同的方式。和女士谈话，不能像对待男士那样，需要表现得轻松、幽默；如果对女士表现出漠不关心，即使在男人眼中，这个人也是令人讨厌的。

一切源于生理的情感都会令我们反感，任何强烈的情感会令人恶心厌恶。古代一些哲学家认为，这种人类和动物共有的生理欲望，损害了人类的尊严。有些情感动物是没有的，如怨恨、感动、感恩。我们讨厌看到别人生理的欲望，是因为我们无法对那种欲望产生同感。甚至那些曾经对其有欲望的人，在欲望满足之后也会丧失这种冲动，甚至开始产生厌恶之情，也和别人一样无法理解自己刚才的情感。对任何生理的欲望，我们都会采取同样的处置方式，比如用过晚餐之后，我们会让人撤走餐具。

对生理欲望的控制，被称为节制，这是一种美德。用谨慎的态度来对待这种欲望，把它控制在可接受的范围之内，使人们的行为表现得大方得体、优雅谦和。

同样的，人们会觉得一个男子即使在肉体万分疼痛的时候，也不能大声叫喊，因为那很失风度，缺乏男子汉气概。然而，人们会对身体的痛苦报以同情。正如前文描写的那样，看到有人要挨打，我们会不由自主地收回自己的手脚；当挨打落下时，无论轻重，我们都会感受到疼痛。但是我们受到的疼痛是微乎其微的，因此我们无法理解被打的人哭天抢地，我们可能也会觉得他小题大做。所以说别人源于生理的情感要么我们完全不能理解，要么，即便我们理解产生了同感，那种感受的程

度也是无法与当事人相提并论的。

有些情感与此不同，它依靠想象产生。别人生理上的刺激不会给我带来什么影响，但是通过想象，我们就可以很容易地适应和理解对方的情感。由于这一原因，我们更容易同情在爱情或事业上受挫的人。一个身体健康的人倾家荡产，他的肉体并不会有什么疼痛，他的痛苦都是来自于他的想象。通过想象，他看到自己大难临头的场景：丧失尊严，遭受白眼，遭遇蔑视，寄人篱下，穷困潦倒。与身体感受不同，我们的想象容易发挥，因而就会对他报以更大的同情。

通常情况下，我们会觉得失去一条腿比失去一个情人更加不幸。但是，一出悲剧如果以生理的残缺为结局，那这肯定是一种最失败的悲剧。失去情人即使再微不足道，也成就了很多优秀的悲剧作品。

我们经常好了伤疤忘了疼。生理的疼痛，容易被人遗忘，一经消失，关于它的感觉和记忆就全部随之而去。但是，精神上的痛苦却是极其漫长的。有的时候朋友一句无心的话，会让我们耿耿于怀，烦恼不会因为这句话的消失而消失。我们不是被客观事物烦扰，而是为自己头脑中的观念而烦心。只要一想到这个观念，我们就会心烦。这种焦虑的情感会始终存在于我们的心中，不断地折磨我们，直至它从我们的记忆中消失。

然而能引起我们强烈的同感的，往往是那些伴有危险的疼痛。因此，受难者肉体的痛苦无法引起我们的同情，他内心的恐惧却可以激发我们的同情。可是这种恐惧又完全来自想象，而这种想象又是变化多端、捉摸不定的。它向我们展现了尚未出现但是可能出现的痛苦，我们对此感到忧心忡忡。就像痛风或牙疼，虽然痛苦难忍，但人们通常不会对此抱多大的同情；有些疾病，当事人可能没有感觉到疼痛，但是它却容易引起人们最深切的关心。

有些人看到外科手术就会眩晕呕吐，那种开膛破肚的行为使他们产生了过度的同感。外力给身体带来的痛苦比身体内部失调带给人们的痛苦要鲜明直接得多。我们对邻居痛风或结石而遭受的痛苦毫无感觉，但是对于他因剖腹手术、外伤骨折而遭受的痛苦非常清楚。我们之所以对这些现象产生强烈的情感，是因为我们见得少而产生好奇。如果一个人

观看过十几次这样的手术，他就不会再为这样的事情大惊小怪，产生强烈的情感。即使我们多看五百个悲剧故事，我们都不会如此麻木。

希腊悲剧企图通过展现肉体的痛苦来激发观众的同情，其实，真正引起我们欣赏兴趣的不是疼痛本身，而是附加在疼痛上的悲凉寂寞的气氛、深沉的背景格调和浪漫主义的荒野。真正的悲剧不是通过苦难来表现的。企图通过表现肉体痛苦而引发人们同情心的行为是对经典希腊戏剧模式最大的践踏。

由于我们很少对生理的痛苦报以同情，所以我们认为遭遇痛苦时，我们应该坚忍和克制。如果一个人能咬紧牙关、一声不吭地忍受极为罕见的残酷的折磨，我们会由衷钦佩他的行为。出于人的天性，我们可以体会人性共同的弱点。钦佩之余，我们更对此表示惊诧，诧异他如何能做出这样的举动。诧异和叹服共同引发出我们的赞赏，共同构成了钦佩的情感。

第二章　思维定式产生的情感

有些情感是依靠想象而产生的，但是人们很难按照相同的思维方式思考问题，所以那些由于某种思维定式而产生的情感尽管合乎情理，但是却很难得到他人的同情和理解。这种情感在日常生活中，多少有点可笑，但却是日常生活无法避免的。两情相悦的情人之间，自然而然会彼此依恋，难分难舍。我们无法用情人的思维方式来思考，所以无法体会他们迫切的心情。如果朋友遭受伤害，我们很容易理解他的愤怒；如果他得到某种恩惠，我们也很容易理解他的感恩之心。但是，当他陷入爱河时，我们却不可能因此也爱上他的爱人，虽然我们完全理解他的情感。除非我们也陷入爱河，否则我们肯定会认为这种情感与它的价值完全不对等。我们知道，爱情在一定的年龄是自然发生的，但是总是会有人嘲笑爱情，因为身为局外人的我们不可能理解爱情引发的激情。在旁人眼里，真挚热烈的表达都是可笑的。相爱的人都知道，“情人眼中出西施”。只要他保持这种情形的意识，他就会尽力采用自嘲和玩笑的方式来

表达他的情感。只有用这种态度表达的情感，人们才会愿意聆听和接纳。因为我们也经常用这种方式来谈论。人们慢慢讨厌考利和彼特拉克的爱情诗，他们的诗过于正经、过于冗长，因为他们的缠绵悱恻过于夸张、过于铺排。人们喜欢的是奥维德的明快和贺拉斯的直率，他们的依恋之情总是让人爱不释卷。

但是，即便我们无法理解这种儿女情长，从未爱过，但是那种对爱情滋生出来的幸福或失望，我们都是很容易体会到的。吸引我们的并不是这种情感本身，而是由它带来的其他情感，比如希望、恐惧和各种痛苦。就像航海日记里写的，我们关注的不是饥饿本身，而是饥饿引起的痛苦。我们也许不能完全理解情人之间的依恋之情，但是我们却可以轻易地就明白依恋带来的对浪漫幸福的期待。对于一颗因爱而被欲望折磨得疲惫不堪的心来说，当火热的情感得到满足之后，很自然就渴望安宁恬静的生活（风雅温和、热情洋溢的提布卢斯曾经饶有兴致地描述过）。但是无数诗人笔下的充满友爱、自由、安逸的“幸福岛”生活，总是令我们神往，即使这只是一种理想的描绘，在现实中无法实现。爱情中的肉欲如果得不到满足就会消失，可是一旦它很容易地得到时我们又会对其反感。恐惧和忧虑深深地吸引着我们，这种力量比快乐的要大得多。因此，我们会因为这种自然合理和令人快乐的希望可能落空而担心忧虑，因而我们可以理解情人们所有的苦闷和痛苦。

爱情在一些现代悲剧和浪漫故事中具有神奇的吸引力，可是真正吸引我们的是爱情带来的痛苦。在悲剧《孤儿》中，与其说卡斯塔里埃和莫尼弥埃的爱情吸引观众，不如说是爱情带来的痛苦更加动人心弦。如果作者将两位爱情的主人公置于毫无危险、平淡无奇的场景时，观众产生的就只能是哄堂大笑了。如果将其置于悲剧之中，观众也会接受。不是说这种爱情能引起别人的同情，而是观众预见到这种爱情即使得到满足，随之带来的是危险和波折，也会让他们为之牵肠挂肚。

社会习俗在女性身上强加了各种规约，使得女性在爱情中举步维艰。也正因为如此，女性的爱情体验更加动人。如同法国悲剧《菲德拉》中表现的那样，我们迷恋这样的爱情，是因为爱情包含着放纵行为和罪过。因为这些，女主人公的恐惧、羞愧、懊恼才变得更加自然和动人，这些我们称之为“次生情感”。它由爱情催生却注定要变得更加炽烈

狂热。

与其他所有同对象价值不相称的情感相比，爱情是其中唯一让人觉得美好惬意的，即使是对意志薄弱、心灵脆弱的人来说也是如此。首先，爱情本身或许显得可笑，但是却不令人讨厌。它经常带来不幸和灾难，但是爱情的目的中不包含伤害性。其次，爱情本身虽然并非合宜得体，但是伴随它产生的人道、宽容、仁慈、友爱和尊重却可以得到人们的同情理解，即使有的时候它的表达有点过度。尽管爱情可能会导致罪行累累，但是，同情却可以使爱情更加可爱，它支撑了我们对爱情的想象。爱情会让人荒废事业、忽视责任、声名狼藉，爱情也会带来宽容和敏感，这就使得爱情仍是人们追求的对象。当他们深陷其中，往往会装作看不见坏的结局，以此自我麻痹。

同样如此，我们在谈论友人、学习和工作的时候，也必须节制。因为我们不能期待聆听的同伴感同身受。如果没有节制，我们就很难与别人相处。这就像哲学家只能与哲学家做朋友，一个俱乐部的成员之间互为朋友一样。

第三章　不友好的情感

仇恨和怨愤这种情感，虽然也来自想象，但是如果我们没有把它们降低到未开化的人性所能产生的程度，我们是无法理解的，或者说是不适宜的。虽然心怀怨愤的人和他们怀恨的对象是格格不入的，但是，我们可以同时理解双方的情感。理解同情前者，可能唤起我们的渴望；而对于后者的同情，会使我们忧虑。我们对双方都表示关心，由于担心一方可能遭遇痛苦，而忽略了另一方已受到伤害的愤怒。因此，对一方的担忧，可能会减弱我们对另一方所受痛苦的愤怒。对于一个愤怒的人来说，我们同感远远不能低于他内心的怒火。这是因为我们所有的同感都无法与当事人的情感相对等，况且我们对当事人敌对的人还抱有同情。因此，必须使愤怒的程度控制在几乎其他一切激情之下，才容易让人接受。

同时，人们总是对伤害表现出特别的敏感，总是可以非常强烈地感受到别人遭受的伤害。对于悲剧或故事中的恶棍，我们总是充满愤慨；对于其中的英雄，我们又喜爱有加。正如我们憎恨伊阿古，尊敬奥赛罗一样。看到伊阿古受到惩罚，我们很高兴；看到奥赛罗不幸，我们又充满同情。然而，尽管我们可以非常强烈地感受到自己兄弟所受的伤害，这种感受仍不能等同于当事人的感受。在绝大多数场合，如果受害人不是因为害怕而克制自己，那么他越忍让，越谦和，我们对那个伤害他的人就越痛恨。

然而，仇恨和怨愤是人性中必不可少的。人们会鄙视一味逆来顺受的人，认为他冷漠迟钝、麻木不仁。看到有人自甘受虐，人们往往会哀其不幸，怒其不争。如果受害人能够对此愤恨，对此反抗，这样人们的义愤就可以得到满足，人们会由衷地欢呼。

虽然人们明白这些情感的危险性，会给别人带来伤害和侮辱，甚至是伤害自己，而且总有一些不尽人意的地方，使得它发泄出来时，会引起人们的反感。受害者表现出来的愤怒如果超出了一定的程度，人们会认为这不仅是对那个人的侮辱，还是对现场所有人的无礼。因此，出于对周围人的尊重，我们应该克制自己的愤怒，以免给别人带来伤害。

怨愤是靠直接效果作用于人的，而不是间接效果。即便是合理的爆发，如果产生的直接效果令人不快，人们对此还是会反感。因此，只有我们在知道事情原委后，我们才会对此报以同情。我们会飞奔前去探寻为何发出惨叫，看到笑脸，我们会心情愉悦，但是对待仇恨和怨愤，我们就无法做到这样。怒骂声虽然很遥远，即使知道这些怒火与我们无关，我们还是会感到厌恶和恐惧。因为我们会设身处地地为别人考虑，认为妇女和承受能力差的男人会害怕，铁石心肠的人也会对此暴躁愤怒，仇恨也是如此。人类天生就厌恶这两种情感。激烈的表达，只会让人生厌，而不是同情。在不了解缘由的前提下，我们对悲伤也会反感。这样的情感会让人们彼此疏远。幸好上天安排得很巧妙，这些很难感染他人，也难以传播。

不管是悲伤的音乐还是快乐的音乐，我们都很容易体会，至少很容易想象出这些情感。但是，怨愤的音乐却令人恐惧万分。由于快乐或悲

伤具有柔和、清晰而优美的曲调，停顿规则自然，让人很容易朗朗上口。反之，后者节奏不和谐、停顿不规则，让人觉得刺耳。所以，表现这些情感的音乐难听难写，而且显得怪诞不堪。

看到当事人不开心，旁观者也会不开心。仇恨和怨愤的情感中包含这些尖锐、刺激的因素，让人心烦意乱，会彻底地摧毁人们内心的安宁与平和。只有感恩和博爱这类情感才会给人带来安宁平和。他人的背信弃义不会给宽容仁慈的人带来多大的遗憾和损害，但是一旦他们自己产生了这样的念头，他们就会内疚遗憾，困扰不已，使他们内心深受伤害。

那么，我们如何才能使得我们怨愤的发泄易于被他人接受，报复的行为又易于被他人理解呢？首先，缘由必须很充分，很严重，否则我们不要大发雷霆；为小事斤斤计较而大发雷霆，只会被人耻笑。我们表达内心怨愤的方式和程度必须根据周围人期待和接受的程度来定，不能任凭心中怒火任意燃烧。在所有的情感中，怨愤的合理性是最令人质疑的。我们应该考虑旁观者的感受，将情感的表达限制在合理的范围之内。即使是伤害过我们的人，我们也必须表现出与众不同的举止风度，宽宏大量、光明磊落、坚毅果断。我们无须故作姿态，而是应该自然地流露，表现出我们并不会因为怨愤而失去理智，失去人性。只有在一再受到挑衅的情况下，我们才会无奈地选择报复。只有这样前提下的怨愤，才会被人们认为是宽宏大度且高尚崇高的。

第四章　友好的情感

上述这种粗鲁、令人不快的情感，只能博取人们有限的同情。与之相反的情感却能获得人们最大限度的同情，总能令人感到愉悦，例如宽宏、仁慈、善良、怜悯、相互之间的友善、关爱、尊敬等。无论在什么场合，当我们表现出这些情感时，即使我们与旁人素不相识，也能博得旁人的好感。旁观者可以同时理解施与者和接受者。他关心接受者幸福的同时，也会热爱付出这份情感的人。对于仁爱之心，我们都会报以最

强烈的同情倾向。因为似乎在各个方面它都能给我们带来愉悦。面对一个残暴的敌人，我们会心生恐惧，但是仇恨和怨愤带给我们的痛苦远远超过了这些恐惧。被爱的人心中会有一种满足，这种满足感会让人感觉更加幸福，这远比一切实际的益处更加让人幸福。如果一个人喜欢在朋友间挑拨离间，乐于把亲密的友情变成致命的仇恨，那他简直就是罪大恶极。为何这么说呢？因为它破坏了友谊带来的满足感，扰乱了双方内心的安宁，中断了双方轻松愉悦的交往。而这种情感，不仅仅存在于善良敏感的人之间，就算是市井小民，凡夫俗子也都需要这样的情感。他们同样认为，由此产生的幸福感比物质帮助更为重要。

爱有利于身心健康。因为爱能抚慰心灵，使人心情愉悦；爱能带来感激，使人满足；爱能带来关爱，使人彼此幸福。有的家庭，即使有所争执，但是父母子女关系融洽、相互尊重宽容，因而家庭和睦。在这样的家庭中，家庭成员彼此不争名夺利、不争宠夺爱，大家坦诚相待、亲密无间。置身这样的环境中，让人感觉其乐无穷。相反，如果一个家庭表面上风平浪静，暗地里却钩心斗角，猜疑嫉妒，即使有外人在场也会爆发，当我们身处这样一个家庭时，我们会感到多么的局促不安啊！

仁慈友爱的感情，即使有时表达过了头，但仍不会令人生厌。甚至这类情感的弱点，也能令人愉悦。过分温和溺爱的父母，过于慷慨热情的朋友，虽然有时会让人觉得是性格懦弱的表现，我们因此会同情他们，但是这种同情也是饱含爱意的。只有最不讲理最卑劣的人才会带着鄙视的态度去看待他们。即使我们责备他们的溺爱时，我们也是充满善意和关怀的。也正是因为他们的软弱，善良仁慈的人往往最能引发我们的同情。我们对此感到惋惜，是因为我们认为世人不配得到这样纯粹的感情。虚伪欺诈、忘恩负义的小人总是折磨善良的人，而这些善良的人是最不应该也是最无力承担如此折磨的。然而，在文明社会中，仇恨和怨愤是难为他人所容忍的，如果过度地发泄这种情绪，只会让人畏惧和害怕。

第五章　自私的情感

除了友好的和不友好的情感之外，还有一种情感，介乎二者之间，处于中间地带，这就是人们因为个人的时运好坏而产生的悲喜之情。它既不像友好的情感那样优雅适度，也不像不友好的情感那样惹人生厌。无论这种情感，即便是在过分表达的时候，也不会过于令人生厌，因为这其中没有与之相对立的一方，博得我们的同情以削弱这种厌恶的程度。这种感情是私人的，属于个人的。轻微的高兴和沉重的悲哀往往更容易博得人们同情。比如，一个偶然平步青云的人，即便是他挚友的祝福，也未必是发自肺腑的。一个暴发户，即便是德行过人，也会让人产生不满。面对暴富的人，我们会心怀嫉妒，这通常阻碍我们全心全意地为他高兴。通常人们都会考虑到这一点，所以不会因为自己交了好运而扬扬自得，而会尽可能掩饰自己的感情，压抑自己的欣喜。他继续低调保持以前的容妆，保持过去谦逊的态度。加倍关心自己的好朋友，并争取表现得更加谦逊、勤勉。这样的行为是我们认可的。我们甚至还期待他能理解我们的嫉妒，而认同我们无须祝贺他。很少有人可以做到这一点。所以，我们总是怀疑谦卑态度的真诚。这种种的猜疑也让他感到厌倦，因此，通常他很快就无法忍受，逐渐变得傲慢无礼，也失去了别人对他的尊敬。人类幸福是因为他能意识到自己被人所爱。突然转好运对幸福不会产生什么影响。脚踏实地获得成功的人是最幸福的。因为这样的成功合情合理、众望所归，能被人理解，被人接纳。

然而，相对于那些伟大的成功而言，生活中一些微不足道的乐趣，更容易被人理解。获得巨大的成功时，肯定需要保持谦虚的态度。但是，我们却可以因日常生活中鸡毛蒜皮的小事而尽情地表达喜悦，如与朋友朝夕相处、与朋友一起看演出、一起琐碎地闲谈等等。日常生活的琐碎小事常常给予我们无穷的乐趣和无尽的愉悦。只要我们乐于对这样的快乐抱有同感，每一件小事都会向我们展示出它令人愉悦的魅力。正因为如此，青春年华才让人心驰神往，追求快乐会使青春更加有朝气，即使是老年人看了都会为之感到喜悦。眼前的欢乐能令他们暂时忘记自己的衰老，沉浸在如此令人心醉的思绪和激情中。

悲伤则与此完全相反。小小的烦恼不会像悲哀那样会引发深沉的同情。如果一个人为琐事心烦意乱：为厨师和管家的疏忽苦恼；为自己举止行为挑剔万分；为遇到好友却没有向他问好而生气；为兄弟在听自己

讲故事时哼着小曲而郁闷；为旅行道路泥泞而抱怨天气不好；为镇上缺少玩伴和娱乐而抱怨生活枯燥。虽然这些悲伤情有可原，但是却很难博得别人的深切同情。高兴是一种令人愉快的情绪，无论是出于多么细微的理由，我们都会乐此不疲。因此，只要不是因为嫉妒而对别人抱有偏见，我们随时都准备分享别人的喜悦。但是悲伤是一种痛苦的情感，我们自己都会下意识地回避它。实际上，我们也常常为一些小事而悲伤，但是我们却不愿意去体验别人同样的遭遇，毕竟与别人相比，自己的感情总是放在首位的。另外，还有一个难以启齿的坏习惯，那就是幸灾乐祸。对于同伴的不幸，我们有时不但不会表示同情，还会以此为乐。极具教养的人会习惯隐藏自己微不足道的痛苦；而深谙人情世故的人则会主动把这样的事情变成善意的嘲解，因为他知道同伴们也会这么做的。在现实生活中，人们会猜测别人如何看待发生在自己身上的事情，因此对于生活中的小烦恼，人们往往站在对方的角度来看那些轻微的烦恼，并以自嘲的方式来解决这些烦恼。

但是，我们对深重苦难的同情是非常强烈而真诚的。这是显而易见的。我们甚至会为一出悲剧而泪流满面。因此，当我们遭受重大灾难，陷入极度不幸，贫困交加，屈辱绝望时，朋友的同情一般都是非常真诚的，提供的援助也是真挚的，哪怕这些都是我们咎由自取。但是，如果你遭遇的事情没那么严重，只是失恋，在家受气等这些小小的烦恼，那迎接你的就只可能是你朋友的嘲笑了。

第三篇　论顺境和逆境如何影响人对合宜性的判断；为何一种情况更容易得到他人的认同

第一章　旁观者的感受远不及当事人那般强烈

相对于快乐而言，我们更倾向于同情悲伤，即便如此，我们的感受

根本无法与当事人的感受相比。

与快乐相比，我们更关注悲伤，即使有时候我们对悲伤的同情不甚真诚。“同情”，是与别人的痛苦共鸣，而不是与别人的快乐共鸣。一位已故的哲学家睿智地指出，需要论证我们对快乐的同情也是真诚的，对别人的祝贺也是出自于人类天性。而没有人会认为怜悯也是需要证明的一种天性。

首先，对悲伤的同情是比较普遍的，即使是过度的悲伤也能引起我们的一些共鸣。其实，我们也不是完全同情他，就算是理解他的感受，程度也是无法与他相一致的。我们怎么可能和受难者一起哭泣哀叹忧伤呢？但是，当我们感到他软弱无助、情感失控时，我们还是会表达我们的关心。但是，如果我们对另一个人的快乐完全不理解，我们就很难会分享他的喜悦，我们甚至会藐视和愤慨那些得意忘形的人。

此外，无论是心灵上的痛苦还是生理上的痛苦，都比快乐更能刺激我们的感情。虽然我们对其痛苦的共鸣远远比不上受难者自身的感受，但是这比体验别人的快乐更为真切。尽管我们能体验到的快乐与当事人更接近。

但是，我们总是努力隐藏对别人悲伤的同情。只要我们没有注意到受难者，我们会自我抑制这种同情，但也不是永远这样，我们时常会事与愿违。但是，我们从来不需要抑制对快乐的共鸣。如果嫉妒别人，那我们绝不会对他的快乐产生共鸣；如果不存在嫉妒，我们对快乐总是欣然接受，为别人的快乐而快乐。因为我们总是愧于自己心生嫉妒，所以即便是我们心中并不快乐，我们还是要装出高兴的样子，有时甚至会假戏真做。当邻居交了好运时，虽然我们的内心可能处于痛苦之中，我们表面上还是会为之高兴。有时候即便我们不愿表达对悲伤的同情，我们却经常感到悲伤；即便我们愿意对快乐表示同感时，我们却往往得不到快乐。所以，照此推论，顺理成章地得出这样的结论：人们对悲伤的同情比较强烈，对快乐的同情比较微弱。

尽管这是我个人的偏见，我还是想告诉大家：如果没有嫉妒，我们更加倾向于同情快乐，而不是悲伤。因为我们通过同感能获得的快乐实际上更接近当事人自己的感受。

我们无法认同过度的悲伤，但是我们能够予以宽容理解。因为我们知道他已经在努力自我克制了。即使他无法做到完全的自我克制，我们多半还是会原谅他。但是我们对过分的快乐就无法做到这么宽容。因为，我们认为把快乐控制在一个可令人接受的程度并不是一件难事。我们钦佩遭遇悲惨却能克制自己悲伤的人，但是我们却不会去表扬因一帆风顺而得意忘形的人。当事人的感受和旁观者的理解之间存在很大的差距，在悲伤的情况下二者要想获得共鸣需要付出更多的努力。

一个身体健康、家境殷实、道德高尚的人，他的生活已经够完美了。任何额外的好事都是多余的，只有轻浮草率的人才会为额外的好运而沾沾自喜。然而这又是人类最自然、最原始的状态。世界普遍存在不幸和悲惨，处在这样的环境中的人，自然更加喜欢锦上添花的好事。

处在上述境况的人，想要再获得锦上添花不是很容易，但是他可以从这种境况中获得很多幸福。这种状态离完美的幸福相距不远，但是与人类最微小的痛苦却相隔十万八千里远。因此，灾难必然使受难者的情绪极端消沉，远离自然的状态；但是，幸运却能提升当事人的喜悦，超过自然的状态。所以，旁观者体会别人的悲痛远比体会别人的快乐要难得多。正因为如此，我们对悲伤的同情往往更强烈，只是它依然比不上当事人的感受。

当人们对快乐产生共鸣时，心情会变得很愉快。如果没有嫉妒，人们就会忘我地沉浸在极度的欢乐之中。但是悲伤是痛苦的，我们对它的同情总是比较勉强。观看悲剧时，我们总是自我克制，尽可能不去悲伤，努力保持愉快。就算情感无法克制的时候，我们也会尽量掩饰。我们会悄悄拭去眼角的泪水，唯恐他人看到后觉得我们软弱。一些人在转述他的不幸时总是会有所犹豫，因为他会感到我们对他的同情有点勉强。他甚至会掩饰自己的一些悲伤，不愿尽情发泄。那个一帆风顺的人则恰恰相反，因为他知道，如果没有嫉妒，我们也会由衷地分享他的喜悦。因而，他更乐于以大声欢呼来表达他的喜悦。

生活有欢笑也有泪水。但是为什么泪水比欢笑更使得我们在朋友面前害羞呢？因为我们总认为别人可能更愿意感受我们的快乐，而不是同情我们的泪水。即便是我们遭遇最大的不幸时，埋怨哭诉也会让旁人难

以接受；但是，为胜利而狂欢却总被人视为正常。出于谨慎，我们会以节制的态度来看待成功，在成功时努力保持克制，因为我们知道这种节制的喜悦更会引起人们的同感。

竞技场上超越自己的胜利者，人们都会报以热烈的欢呼；面对死刑的宣判，人们的悲伤又是那么庄重节制。葬礼中，人们的哀恸都是伪装的；在洗礼和婚礼中的快乐却是由衷的。在所有喜庆场合，我们的快乐虽然很短暂，但是它的程度和当事人的程度是一样的。当我们热情洋溢地表达我们祝福的时候，我们是发自内心的为朋友的幸福而高兴。此时，我们内心充盈着欢快，眼里饱含满足，举手投足之间都显示出愉悦之情。

然而，当我们安慰身处痛苦状态的朋友时，我们对痛苦的感觉总是无法和当事人相比拟的。我们严肃地聆听他们的苦难，看到他们因为激动而哽咽难言时，我们的心中滋长出的倦怠与他们的激动逐渐不合拍，无法跟上他们的情感！同时，我们也知道他们的反应是自然的，因为自己在那个场合也会有这样强烈的反应。我们甚至会暗暗埋怨自己麻木不仁，缺乏同情心，或矫情表示同情。而这种同情也是很薄弱的，一旦我们转身离开，它就会转瞬即逝。大概上天觉得我们自己的痛苦就已经够多了，不苛求我们去分担别人的痛苦，只是鼓励我们去减轻别人的痛苦。

正因为我们对他人的痛苦感觉迟钝，我们才钦佩那些遭受痛楚却仍能保持优雅适度举止的人。碰上小麻烦但是依然能保持心情愉快的人总是招人喜欢的。但是这还无法与“临危面不改”的人相媲美。他们的表现都是我们很难做到的，所以我们才会佩服他。虽然并不苛求每个人都做到那样，但是我们会为自己缺乏那样的表现而羞愧。叹服和惊奇混合成同情与认同的情感，共同构成了我们对他的钦佩。

在日常生活中，这种高尚的行为会深深地打动我们。有些时候，旁观者看到别人遭遇痛苦时，他好像比当事人还要悲哀。当苏格拉底喝下毒药时，他的朋友泣不成声，但是他自己却格外平静轻松。旁观者没有克制自己的悲伤，尽情地抒发，深深地沉浸在自己对朋友关切的情感中。但是，当事人的表现完全不同，他努力克制自己不去想他自己的可

怕处境，担心过分注意这些会使自己的情绪失控，令旁观者难以接受。因而，他强迫自己只去想那些令人开心的事情，想象由于自己的英雄行为而会得到的赞扬和钦佩。想到自己临危不惧，达到了崇高的境界，他心中就会激情澎湃，扬扬得意，沉浸在胜利者的喜悦之中，使自己摆脱了不幸。

相比之下，因为一些小的烦恼就垂头丧气、一蹶不振的人，我们总觉得他们相当平庸。虽然我们处在他的境地，也可能像他一样；但是，我们仍无法设身处地地认同他的行为。也许这是天性使然，虽然不公平，但是我们确实会瞧不起这样的人。一个人动辄就为自己的忧愁（而非他人的忧愁）而悲伤是绝不会让人欣然接受的。当慈父去世，儿子的哀恸即使再过度也是无可非议的。因为他悲伤的基础是对他死去父亲的同情，我们完全可以理解这种人之常情。但是，如果他是为了他自己的不幸而感情泛滥的话，人们就不会予以体谅了。即便是他家破人亡、流落街头，乃至上断头台，只要他的眼泪是为自己而流，那么他就会被人们所不齿。别人对他这样的行为并不会感到悲伤，而是感到羞耻。别人固然同情他的不幸，但是依然无法容忍他这般软弱。软弱带来的耻辱比他的不幸更加可悲，因此人们都不会为他的悲伤而同情他，而是为他的软弱感到羞耻。

第二章　追逐名利兼论社会阶层的不同

人们总是偏爱共享乐而不是共患难，所以我们常常炫耀财富而隐藏穷困。如果自己的穷困境况曝光于世人面前，而又极少得到人们的同情，我们会备感羞耻和痛苦。然而，我们追求财富，并不是为了躲避这样冷漠的人情。那么，是什么驱动人们辛苦劳碌呢？如果仅为了温饱，那么体力劳动者的工资就足够他养家糊口了。那些出身上流社会的人，即使不要他劳动，他也害怕落入这种简单朴实的窘境中。他把大部分工资都花在生活便利品上，有些便利品甚至是奢侈品。在特殊的情况下，他甚至会为了虚名和荣誉捐赠物品。但是，是什么原因让我们厌恶他呢？是他们认为自己的肠胃更娇贵，认为在豪宅里睡觉能更安稳？情况

恰恰相反，大家也都心知肚明，只是不愿明说罢了。那么各阶层的人相互竞争又是为何呢？我们一直希望改变自己的生活状态又是为何呢？恐怕都是为了吸引他人的关注、关心、同情和赞扬。真正驱使我们的不是对安逸快乐的追求，而是虚荣心。虚荣来源于我们对他人关心和赞同的渴望上。富人因富裕而得意，是因为他感到他的富裕会引起他人的关注，容易得到他人的认同。这种意识使他内心充满了骄傲和自满，这使他更加看重他自己的财富。而穷人因贫穷而感到羞耻，他认为别人会因此而看不起他，即使偶尔注意他，也不会同情他的遭遇和不幸。因而他感到羞愧。虽然不被认同和被人轻视是两码事，但是他觉得自己不被人关注，得不到他人的尊敬和认可，人性中最强烈的愿望突然落空，因而走向悲观失望。他们总是被忽视，即便他们痛苦的表情使得他人无法回避，也只能招来他人的蔑视。春风得意的人不能容忍别人的惨状打乱他们的安逸和安宁。人人都向往他们的荣誉和地位。人们都想一睹其风采，想象他们的踌躇满志。他们的一言一行，一举一动都受人瞩目。他们成为人们关注的中心，成为人们寄托的楷模，期盼得到鼓励和启示。除非他们的行为过于出格，他们时时都会引来人们的关注。尽管这也相应产生了一种约束力，但是他们也因此收获了人们的羡慕。这是对他们付出的一种补偿；为了这个，失去一切闲暇，终日忙碌也是值得的。

那些伟大人物的完美和幸福，其实在很大程度上是我们自己空想出来的，带有欺骗性。这是我们在空想和虚幻中，为自己描绘的终极目标。我们对这些春风得意的人有着特殊的感情，对于他们的喜好和偏爱也是亦步亦趋。我们无法接受任何对他们迷人形象的损害和破坏。我们甚至希望他们永生。如果强迫他们从尊贵的位置走向死亡，我们会认为残酷至极。

我们都知道“吾皇万岁，万万岁”是一种恭维，一种东方式的奉承。如果我们不了解它的荒谬性的话，我们也会欣然随众高呼。国王的遭遇和情人的痛苦是最适合的悲剧题材，也最能引起我们的兴趣。我们偏爱一个胜过另一个的幸福结局，尽管理智和经验告诉我们这可能无法实现。谁要是阻碍我们这种偏爱的情感，就是对我们最大的伤害。弑君卖国是最残忍的凶手。因此查理一世的死引发的愤怒超过了内战带给人们的愤慨。同样的厄运如果落在平常人的身上，就不会引发如此多的同情

和愤慨。人们对普通人的惨状视而不见，但却为地位比他们高的人的苦难感到遗憾和愤慨，就会认为地位高的人更无法忍受痛苦和死亡。

等级差别是在人们认同富人、强者的基础上而产生的。人们顺从、尊敬地位高的人，并不是为了希望从他们那得到什么，而是源于对他们优越境遇的羡慕。我们积极帮助他们实现许多几近完美的幸福，但不求回报，只为了满足我们自己的虚荣。实际上，他们很少给人恩惠，但是他们的运气让所有人垂涎。我们不是为了维护现有的秩序而跟从他们，即使社会秩序要求我们违逆他们意愿的时候，我们也做不到。人们是国王的仆人，为了公共利益，服从、抵制、罢黜都是合乎理性和哲学的原则。但是上天只要我们服从他，拜倒在他脚下，把他的满意视为一切服务的报酬，如果他不满意，就算不受惩罚，我们内心也会深深自责。与他争论需要很大的勇气，除非他们的关系非同一般。在普通人的心中，他高高在上，任何强烈的憎恶、怨愤，都抵消不了这种尊敬他的自然倾向。如果人们想用暴力推翻他，那一定是民怨积蓄已久，已经到了无可复加的地步了；否则人们总会在心中对他残留一丝同情，甚至很容易恢复对他的尊敬。

那些大人物不知是否意识到：为什么他们可以轻而易举地得到人们的爱戴？普通人为这爱戴付出了多少汗水和鲜血？贵族子弟何德何能可以拥有优越的地位，是靠学识，毅力，还是其他美德？他们谨言慎行，注重细小的礼数。由于他知道他们是众人关注的焦点，即便是在非正式场合，他们也要展示他们的风度。地位的优越感使他们神态大方、举止优雅、风度翩翩。这种与生俱来的优越感是地位低下的人不会有的。他们通过这种手段让别人对他们卑躬屈膝，指使他人的行为、支配别人的意志。路易十四在他统治期间，在法国，甚至是在欧洲，都被视为一个伟大的君主。他并没有渊博的学问、睿智的决断、宏大的气魄，也并不是因为他有丰功伟绩，他坚毅的品质，他获得的巨大声誉与品质无关，仅仅是因为他有无与伦比的权势和地位。权势和地位使得他不怒自威，风度独特，得到人们的尊敬。

出身贫寒的人是无法通过这个手段出人头地的。温文尔雅是大人物的专有美德。模仿大人物的举止或者冒充纨绔子弟，只会招来人们加倍的轻蔑。邯郸学步，故作贵族样，只会招来人们的不屑。这种自以为是

的行为，人们是不会买账的。普通人只有依靠谦虚朴实、不拘小节才能赢得朋友的尊敬。如果他渴望出人头地，他就必须努力让自己成为知识渊博、勤勉做事、任劳任怨、不畏艰难、百折不挠的人。只有这样，无论在什么场合都显示气度和胸襟，展现出色的才能，才会有机会担当重大的使命，得到高度的赞扬。相反，出身高贵的人只要循规蹈矩地保持现有的状态就能受人尊敬。他们对现状满足自得，希望社会安定，因为他们知道自己没有能力去博取更高的地位，不愿让困难或危难打破自己生活的安宁，也害怕人们的注意力会转移到他人身上。他们也许会冒点小险，投机取巧，以博得人们尊重。但是，他们无法百折不挠地坚持奋斗。出身高贵的人基本上不具有这样的美德。因此，在所有国家和政府机构中，出身贫寒的人会因勤勉和才干得到提拔和重用，然后身居要职。而那些名门之后，所谓的“大人物”可能起先会瞧不起他们，继而是嫉妒他们，最后却只能屈从。

罗什福科公爵说：“爱情往往会让位于野心，而野心却极少被爱情压倒。”人的野心一旦膨胀，就无法容下他人了。对于已经习惯得到人们钦佩的人来说，其他的事情再美好都黯然失色。失势的政客总是安慰自己，让自己接受现实，不去想往日的荣誉，但实际上，很少有人可以做到这点。他们大多百无聊赖地自我消遣，只有当回忆往昔时他才会神采奕奕。难道真的存在甘心放弃名利，追逐逍遥生活的人吗？只有当他远离名利场、拒绝争权夺利、拒绝与人攀比，否则是无法做到的。人人都希望得到他人的关注，高官厚禄可以让你成为别人关注的焦点。这是许多人梦寐以求的，这使得人们之间尔虞我诈，世界充满了贪欲和野心。除了这些世外高人，那些看透社会、洞察事理的人，或者那些自甘堕落、无药可救的人才可以不去计较名利得失。

从这个意义上来说，人最大的悲哀在于自己的遭遇无人同情，反而招来别人的轻视和嫌恶。最可怕的灾难不是最难忍受的灾难。在大庭广众之下丢人往往比主动公布自己不幸更加丢人。前者不会引起别人的同情，但是后者却可以唤起非常强烈的同情，这种同情可以减轻受害人的痛苦，虽然这种感情与当事人的感情相比还有段距离。一位绅士衣衫褴褛地出现在宴会上，还不如让他遍体鳞伤地出现来得体面。因为前者只会引发人们的嘲笑，而后者可以博得人们的同情。法官让罪犯戴枷示

众，他蒙受的耻辱甚于直接判他死刑。士可杀不可辱。一个视耻辱为最大不幸的绅士如果受到这样的羞辱，无异于遭受极刑。军官被国王用剑刺伤比他在军队面前受到斥责带来的屈辱更轻。当众受训会使人感到耻辱，但是剑伤便不会。法律要判处极刑时，一般也会尊重他们的尊严，欧洲政府不会对他们施加鞭笞或枷锁示众这样带侮辱性的暴行。

勇士被枷锁示众是一种受辱，但是人们都不会鄙视即将被送上断头台的勇士。前者被人所不齿，人们不会同情他，即使同情也不是因为他所受的苦难，而是为他感到耻辱；后者却可以赢得万人的尊敬，人们的同情使他摆脱了羞耻感，唤起了他心中独自承担不幸的牺牲精神。枷锁示众的人即使认为自己是无辜的，也会觉得颜面无存。上断头台的人，往往知道自己刚毅坚强的神色会让人们肃然起敬，如果他的罪名没有使他失去别人对他的尊敬，那么不仅可以十分平静地赴死，甚至还会表现出胜利和愉悦的神情。

卡迪纳尔•德•雷斯曾说过：“一般的危险只能让人害怕，因为一旦失败就荣誉扫地；但是因为可以得到某种荣誉，所以巨大的危险也有其诱人之处，让人们不顾失败。”他的箴言与我们上面的讨论如出一辙。

德行良好的人不会屈服于贫困、痛苦、危险和死亡，对他来说，无视这些并不困难。但是如果他的痛苦遭到侮辱和嘲笑，或是他在胜利时被俘，成为他人的笑柄，那这种美德就无法坚持了。同外在的伤害相比，人们仿佛更不能接受别人的蔑视。

第三章　趋炎附势风气对道德情操的败坏

人们总是会仰慕或崇拜富人和权贵，蔑视或怠慢无名小卒。这种风气虽然有助于建立和维持等级差别和社会秩序，但是它也是造成了社会道德情操败坏的一个重要而普遍的原因。古往今来，伦理学家们一直愤愤不平：尊敬和钦佩应该是由智慧和美德引发的，而不应该是由于财富和地位；应该是对恶棍和愚蠢者才适用的蔑视，却落在贫困和软弱者身

上。

每个人都渴望声名远扬，受人敬重；害怕受人指责，遭人蔑视。我们会发现，智慧和美德无人问津，而有钱有势之人却备受人们敬仰；贫弱者虽然清白无辜但总是遭人耻笑，而有钱有势之人即使作恶多端也不会被人看不起。得到别人的尊敬和钦佩成为我们最大的目标。为了实现这个目标，我们只有两条路：一，勤学苦读、培养美德；二，升官发财、飞黄腾达。我们争强好胜的心理也有两种不同的品质表现：一，漠视他人，追名逐利；二，谦逊诚恳，公正无私。从中我们看到了两种不同的形象：前者光环耀眼，华而不实；后者，外表极为普通，却极具魅力。以至于除了目光敏锐的人以外，很少有人会注意后者。虽然他们通常都是德才兼备，是社会的栋梁之才，但是大多数人却仰慕崇拜财富和地位。

我们对智慧和美德的尊敬显然与我们对财富和地位的态度不同。要区分二者其实并不难。但是二者还是有明显的相似之处，如果不细心观察，很容易混为一谈的。

平民百姓即使和富豪权贵拥有一样多的优秀品质，但是他们受到的尊敬也是不一样的。多数人倾向于钦佩富豪权贵的骄傲和自负，而不是平民百姓的诚恳朴实。人们总是可以宽容富豪权贵的放纵无礼，而常常蔑视平民百姓的点点过失行为。抛开智慧和美德，认为财富和地位才值得我们尊敬，是对高尚道德乃至语言的一种亵渎。然而，事实上，财富和地位始终受到人们的崇仰，不断地获得人们的尊敬。

幸好，对于中下层人们来说，追求美德和追求财富的途径都是一致的。只要在本职工作中踏实肯干，谨言慎行一般都能有所成就。偶尔的一点出格也不会有什么影响。但是，如果一个厚颜无耻、无信无义的人，即使他再饱读诗书，再才华横溢，也只能是一事无成。而且对于中下层的人们来说，他们不敢轻易以身试法，敬畏法律，尊重法律。他们的成功都是依靠邻居或者身边朋友同事的支持和好评，而品行不端的人是得不到这些的。所以在这样的情况下，“老实人不吃亏”这句老话是很适用的。因此，在这种情况下，绝大多数人都是可以达到我们所期盼的道德水平，他们的行为也是令人欣慰的。

但是，对于身处社会中高层的人来说，情况就不是这样了。要想在宫廷或者其他社交场合中成功攀升，即使他博学多才、见多识广，也需要迎合上司们各种奇异的偏好。善于阿谀奉承的人，才会受到重用。在歌舞升平的时代，他们只寻思着如何享乐，根本没有为人服务的念头。在那样的环境下，故作姿态的仪表风度更受人重视；所有伟大的令人尊敬的美德在这个环境中却受到极端的轻视和嘲笑。谄媚行为遍布社会各处，马屁精在上流社会几乎随处可见。

正是因为人们跟随在富豪权贵身后亦步亦趋，加以效仿，所以他们的日常行为规范才会成为时尚。他们的穿衣打扮、言谈举止，甚至是罪恶和愚蠢的行为也会在社会流行开来。大多人盲目跟风，殊不知这种效仿行为无形之中玷污和贬低了自己，甚至是引诱他们堕落。爱慕虚荣的人常常表现得时髦放荡，即使他们心里并不喜欢如此，他们也不会觉得有什么不妥，甚至还期盼别人认同的称赞。当然，他们私下也会因轻视美德而感到羞愧，因而也会偷偷实践这些美德。伪君子不仅存在于宗教和道德领域中，在财富和地位的问题上也有他们的身影。一个爱慕虚荣的人总是想方设法伪装自己，给别人一种假象。他用上层社会的车马和奢侈来伪装自己，却没有注重与财富和地位对等的美德和礼仪；很多穷人以被人认为富裕而感到光荣，而没有考虑这种名声给予自己的负担。

对名利的追求与美德的追求有时往往是相互冲突的。追名逐利的人经常为了他们的目的而抛弃美德。他们认为只要实现了自己的梦想，就可以轻易地赢得别人的尊敬和仰慕，成功会掩盖他们之前往上爬的卑鄙伎俩。那些觊觎高位的人都凌驾于法律之上，只要能够实现目的，他们就会不择手段，甚至会采取极其残暴的罪行来达到目的。他们之中，失败的人居多，身败名裂的人是罪有应得。一般来说，那些成功的人应该要心满意足，但是他们对自己所得到的幸福却又极为失望。舒适与快乐都不是这些人真正追求的，他们喜欢的是一种歪曲的荣誉光环。然而，他为达目的而实施的卑劣伎俩使得他身居高位后的荣耀已经黯然失色。虽然他努力用各种方式尽力让自己或他人忘记他之前的行径，但是这个回忆像梦魇一样难以挥去。他妄图得到使人淡忘过去的力量，但是总是徒劳无功。只要他自己一想到这样的行为，他就会知道别人也记得这些事情。他可以举办奢华的仪式，收买权臣的谄媚，听到愚民的欢呼，可

以品尝到这些志得意满的滋味，但是这些也永远无法使他忘记之前的行径，无法使他脱离那如影随形的羞愧，这就如生命的报复一般。当荣誉降临的时候，他会想象到丑恶的名声也随之即来。即使是强大的恺撒，在解散了卫队后，他仍然无法消除对自己的猜疑；他可以赦免自己的敌人，却无法得到友情。最终也无法在别人的尊敬和爱戴中安享天年，也是很可悲的。

好多书下载网

第二卷　论奖励与惩戒的对象——功与过

第一篇　论认识功劳与过失

引 言

人类的行为举止还拥有一种品质，它不是指这种行为举止是否合宜，也不是指庄重有礼还是粗野鄙俗，而是指它是一种确定无疑的赞同或反对的对象。这就是功过感或奖励与惩戒的对象。

前面已经提到，决定全部善恶的内心情感，或者说感情，是各种各样的行为之所以产生的根本所在，可以说是其倚赖的基础。因此，我们可以从两个不同的方面，或者从两种不同的关系上来研究：第一点，可以从引起它的原因，或者是从对象之间的关系来研究考量；第二点，可以从它意欲产生的结果，或者是它倾向产生的结果之间的关系来研究考量。我们也说过，这种感情相对于激起它的原因或对象来说是否恰当，是否相称，决定了相应的行为是否合宜，是庄重有礼还是粗野鄙俗；并且说过，这种感情意欲产生的或往往产生的有益的或有害的结果，决定了它所引起的行为的功劳与过失，受奖或受惩。哪些方面构成我们关于行为是否合宜的感觉呢？在这一论著的前一部分中，我们已经作了相关的阐述。现在，我们就来重点讨论哪些方面构成我们关于行为应当受赏或受罚的感觉。

第一章　任何表现为合宜的感激对象的行为，显然应该获得奖励；同样，任何表现为合宜的怨恨对象的行为，显然应该受到惩戒

因此，对我们来说，下述行为显然要给予奖励——它表现为某种情感的合宜而又公认的对象，那种情感最快地和最直接地促使我们去奖励别人，或者为之服务。同样，下面所讲到的行为显然要受到惩戒——它也表现为某种情感的合适而又公认的对象，那种情感也立即和直接促使我们去惩处别人，或者处以刑罚。

立即和直接促使我们去奖励的情感，就是感激或感恩；立即和直接促使我们去惩戒的情感，就是怨恨或愤怒。

所以，对我们来说，一方面，下述行为显然要给予奖励——它表现为合宜而又公认的感激或感恩的对象；另一方面，下述行为显然要受到惩戒——它表现为合宜而又公认的怨恨或愤怒的对象。

奖励，就是为了所得的好处而给予奖赏、回报，报之以德。惩戒也是一种奖赏和回报，尽管它是以不同的方式进行的；这是以恶报恶。

除了感激和怨恨之外，还有一些激情，它们引起我们对别人幸福感和痛苦境地的关注；但是，没有任何激情会如此直接地引起我们为他人的幸福感和痛苦境地而操劳。由于相识和平常关系融洽所产生的爱还有尊敬，必然使我们对某人的幸运表示高兴，他是一个如此令人愉快的感情对象，因而必然使我们愿为促成这种幸运而助一臂之力。然而，即使他没有我们的帮助而得到了这种幸运，我们的爱也会得到充分的满足。这种激情所渴望的一切就是看到他的幸福，至于谁是他的幸运的创造者往往不作重点考虑。但是，感激并不以这种方式得到满足。如果那个给过我们许多帮助的人，没有我们的帮助而得到了幸福的话，那么，虽然我们的爱得到了满足，但是我们的感激之情却没有满足。直到我们已经回报了他的种种恩情，直到我们亲自竭尽全力促使他获得了幸福，我们才能不觉得有沉重的负担，或是欠下一笔恩情债。

同样，在通常的不满中产生的憎恨和厌恶，经常导致我们对某人的不幸持幸灾乐祸的态度，看着在举止和行为上使我们感到痛苦不快的人遭遇不幸。但是，厌恶和不快虽然压抑我们的同情心，并且有时甚至会使我们对别人的悲痛幸灾乐祸，然而如果在这种情况下并不存在怨恨，

如果我们和朋友们都没有受到严重的人身攻击，那么这些激情自然不会使我们希望给他带来不幸。虽然我们可能并不害怕因插手于他的不幸而受到惩戒，但是我们宁愿它以另一种方式发生。对于一个在强烈的仇恨支配下的人来说，听到他所憎恶和痛恨的人死于一次偶然事件，或许会让他心情舒畅。但是，如果他仍然具有一点正义感的话，那么这种激情虽然同美德相悖，甚至在他没有蓄意的情况下，他却无意中成为这次不幸事件的原因也将使他痛心不已。正是这种自动作用于别人不幸的念头会更加异乎寻常地折磨自己。他甚至会恐惧地拒绝想象这样一个如此可憎的图谋；并且，如果可能想到自己会做出这样一桩凶恶至极的事情，他就会觉得自己和他所憎恨的人一样可恶。但是，怨恨完全与此相反：如果某人曾严重地伤害过我们，例如，他谋杀了我们的父亲或兄弟，不久之后死于一场热病，甚或因其他罪名而被送上断头台，那么，这虽然可以减轻我们的憎恶感，但是不会完全消除我们的怨恨。怨恨不仅会使我们渴望他受到惩戒，而且因为他对我们所作的特殊伤害而渴望亲手惩治他。除非这个伤害我们的人不仅自己感到难受痛苦，而且为了那个因他而使我们受苦的特定罪恶而伤心，不然怨恨是不可能完全消除掉的。他应当为这一行为而感到懊丧和愧疚，那样，其他人由于害怕受到同样的惩戒，就会吓得不敢去犯同样的罪行。这种激情的自然满足会自动地产生惩戒的一切政治结果：对罪犯的惩戒和对民众的告诫，以儆效尤。

因此，感激和怨恨是一种立即和直接引起奖励和惩戒的情感。所以，对我们来说，谁表现为合宜而又公认的感激对象，谁就显然值得奖励；谁表现为合宜而又公认的怨恨对象，谁就要遭到惩戒。

第二章　合宜的感激对象与合宜的怨恨对象

除了那种看上去必然是合宜的而又得到公认的感激对象和怨恨对象之外，作为合宜而又公认的感激对象或怨恨对象，不可能意味着其他东西。

但是，上述激情如同人类天性中所有的其他激情一样，只有得到置

身事外、正直无私的旁观者的同情、理解和赞同，才是合乎情理的，才能为大家所认可，得到每一个旁观者的充分理解和赞成，才显得合宜。

因此，作为某人或某些人自然的感激对象的人，显然应该得到报答，其他人的想法也完全相同，他们希望看到这种报答。另一方面，作为某人或某些人自然的怨恨对象的人，显然应该受到惩罚，任何一个通情达理的人都会理解和同情我们。毫无疑问，如果在我们看来，某种行为显然应该得到报答，每个了解它的人都希望给予报答。因此，他们乐于见到这种报答。当然，那种行为显然应该得到惩罚，每个听到它的人都会对之表示愤怒。因此，他们也乐于见到这种惩罚。

1.因为我们对朋友们春风得意时的快乐抱有同感，所以无论他们自然地把什么看成是这种好运的原因，我们都会同他们一起对此抱有得意和满足之情。我们理解他们对此怀有的热爱和感情，并且也开始对它产生爱意。如果这种幸福被破坏，甚至只是远在他们力所能及的范围之外，即便我们失去的仅仅是旁观的愉快，那么，在这种情况下，虽然除了失去见到它时的愉快之外别无所失，我们也会为他们深感惋惜。如果为他的同伴带来幸福的是某一个人的话，情况就更是如此。当见到一个人得到别人的帮助、保护和宽慰时，我们对受益者快乐的同情，仅仅有助于激起我们同情受益者对使他快乐的人所怀有的感激之情。我们对他的快乐抱有同感，也同样感激那个给予他快乐的人。如果我们在想象中站在感恩者看待他的恩人的角度，那么这个恩人在我们眼中一定会显得非常和蔼可亲。因此，我们很愿意去同情感恩者对恩人所抱有的令人愉快的感激之情，也完全赞同他知恩图报的心理。因为我们能充分理解这种感情，所以无论怎么看，这些回报都是同它们的对象相符相称的。

2.同样，无论何时我们都会对朋友的悲伤报以同情，因此也能够理解他对痛苦之源的痛恨。我们的心，由于它承受朋友的悲伤并与之保持一致，所以它同样会受到朋友用来尽力消除产生这种悲伤的原因的那种精神的激励。怠惰而又消极的同感会使我们同他一起处于痛苦之中，我们乐于用另一种更为活跃而又积极的情感来代替它，由此我们赞同他为消除这种悲伤所作的努力，也同情他对引起这种悲伤的事情表示厌恶。当引起这些痛苦的是某个人时，情况更是如此。当我们看见有人遭到欺凌迫害时，我们同情他对施暴者的怨恨，丝毫不亚于同情他自身的痛

苦。我们乐于见到他还击自己的仇敌，而且无论什么时候，当他在一定程度上实行自卫甚或报仇时，我们也会急切而又乐意地帮助他。如果受难者竟然在争斗中死去，我们不仅对死者的朋友和亲戚们的真诚怨恨表示同情，而且会对自己在想象中为死者设想的怨恨表示同情，虽然死者已不再具有感觉或其他任何一种人类感情。但是，由于设身处地的想象，我们仿佛进入了他的躯体，为这个已经死亡的血肉模糊的残躯注入了新的生命，我们以此在内心深处体会着他的感觉，所以，当我们以这种方式在内心深切体会他的处境时——这时，就像在许多其他场合一样——我们会感受到一种当事人不可能感到的情绪，然而这是通过对他的一种想象的同情感受到的。我们在想象中为他蒙受的那种巨大而无可挽回的损失所流的同情之泪，似乎只是我们对他负有的一点儿责任。我们认为，他遭到的伤害需要我们更多的关注。我们觉得他的愤怒应该与我们的想象完全一致，假如他那冰冷僵硬的尸体仍然有意识，他一定能感觉到那种怨恨，跃起高呼血债血偿。一想到他的大仇未报，我们就觉得他死不瞑目。人们想象经常出现在凶手床边的恐怖形象，按照迷信习惯想象的、从坟墓中跑出来要求对过早结束他们生命的那些人进行复仇的鬼魂，都来自这种对死者想象的怨恨所自然产生的同情。对于罪大恶极之人，即使没有惩罚来主持正义，上帝也早已用这种办法在人类心中深深地烙下神圣不可抗拒的复仇法则。

第三章　不赞同施恩者就不会同情受益者的感激；反之，赞同加害者就不能体会受难者的怨恨

然而，要看到的是，人们的行为或意图（如果允许称为“行为人”）无论对受其影响的人（如果允许称其为“被行为人”）——如果我可以这样说的话——怎样有利或怎样有害，在前一种情况下，如果行为人的动机显得不合宜，而且影响他行为的感情，我们也不能理解，我们就几乎不会同情受益者的感激；或者，在后一种情况下，如果行为人的动机并不显得不合宜，相反地，影响他行为的感情是我们所能理解的话，我们就不会对受难者的怨恨表示同情。在前一种情况下，少许的感激似乎是

应当的；在后一种情况下，满怀怨恨似乎是不正当的。前一种行为似乎应该没有太多值得奖励的功劳，后一种行为似乎也不应该给予什么惩罚。

1.首先我要说明，只要我们不能同情行为人的感情，只要影响其行为的动机看来并不合宜，我们就难以同情受益者对其行为带来的好处所表示的感激。出于最基本的动机而给别人最大的恩惠，并仅仅因为某人的族姓和爵位称号恰好与那些施恩者的族姓和爵位称号相同，而赠给该人一宗大的财产，这种愚蠢而又挥霍的慷慨，似乎只应得到极小的报答。这种恩情好像不需要给予任何相应的报答。我们轻视行为人的蠢行，这种轻视的态度，妨碍我们充分同情那位得到帮助的人心中的感激。他的恩人似乎不值得他感激。因为当我们设想置身于感激者的处境时，我们会觉得对这样一个恩人无法怀有高度的尊敬，所以很可能在很大程度上免除了对他的谦恭的敬意和尊重（我们认为这种敬意和尊重应该归于更值得尊敬的人）；假如他总是仁爱而又人道地对待比他软弱的朋友，我们就不会对他表示过多的尊重和敬意——我们要将此给予更值得尊敬的恩人。历史上，那些对自己宠爱的人毫无节制地滥施财富、权力和荣誉的君主，很少会引起什么人对他们本人的爱戴之情。反倒是那些对自己的善行较有节制的君主经常体验到这种爱戴和依恋之情。大不列颠的詹姆斯一世善良好心，然而因为不够谨慎的慷慨似乎并没有赢得任何人的喜欢与爱戴；这位君主，尽管他具有友善而温和的性情，但是他生前死后似乎没有一个朋友。相反，英格兰所有的绅士和贵族却都为他那很节俭和精明的儿子舍弃了自己的生命和财产，尽管他的儿子生性残酷和冷漠无情。

2.其次我要说明，只要行为者的行为看来全然为我们充分同情和赞同的动机和感情所支配，那么，不论这受难者身上遭受的灾难有多大，我们也不可能对其心中的怨恨表示同情。当两个人争吵时，如果我们偏袒其中一个人，站在他的一边，并完全接受他的怨恨，就不可能同情另一个人心中的怨恨。我们同情那个动机为自己所接受的人，因此认为他是有道理的；并且必然会无情地反对另一个人——我们认为他肯定是没道理的——不会对他表示任何同情。因此不管后面这个人可能遭受到什么样的巨大痛苦，只要它不大于我们所希望的他自己应该承受的程度

时，只要它不大于我们出于同情的义愤会促使我们加在他身上的那种惩罚时，它既不会使我们不快也不会触怒我们。当一个残忍的凶手被推上绞刑架时，虽然我们对他的不幸处境有些怜悯，但是，我们不会对他的怨恨表示丝毫的同情，即使他竟然如此狂妄以致对检举他的人或法官表现出任何对抗。的确，对这么恶劣的罪犯，人们持有反对他的正当义愤的这一自然倾向的行为，无疑给他造成致命性和毁灭性的后果。而我们对这种感情倾向却不会感到不悦，如果我们设身处地地想一下，我们就感到自己不可避免地要赞同这种倾向。

第四章　对前几章的要点论述

1.因此，对一个人仅仅因为别人给他带来好运而表示感激，我们并不充分和真诚地表示同情，除非后者是出于一种我们完全赞同的动机。我们必须在心坎里接受行为者的原则和接纳影响他行为的原则，才能完全同情因这种行为而受益的人的感激并同它合拍共鸣。如果施恩者的行为看来并不合宜，则无论其后果如何有益，似乎并不需要或不一定需要给予任何相称的回报。

但是，当这种行为的仁慈倾向和产生它的合宜感情结合在一起时，当我们完全同情和认可行为者的动机时，我们由此怀有的对他的热爱，就会增强和助长我们对那些把自己的幸运归功于他善良行为的人的感激所怀有的同感共鸣。于是，他的行为看来需要，甚至于极力要求——如果可以允许这样说的话——一个相称的回报。我们也就会完全体谅促使人们想要报恩的那种感激的心情。如果我们这样完全同情和肯定产生这种行为的感情，我们就一定会赞许这种报答行为，并且把被报答的人视为适宜和恰当的回报对象。

2.同样，仅仅因为一个人给某人带来不幸，我们也无法向后者对前者的怨恨表示同情，除非前者造成的不幸是出于一种我们不能体谅的动机。在我们能够接受受难者的怨恨之前，一定反对行为者的动机，并在心坎里拒绝对影响他行为的那些感情表示任何同情。如果这些感情和动

机并不显得不合宜，那么不论衍生出来的行为，对这些行为所指向的人是如何的有害甚至致命，这些行为看来都不应该得到任何惩罚，或者说，不应该成为任何合宜的怨恨对象。

但是，当这种行为的伤害同由此产生的不合宜的感情，这两者结合在一起时，当我们带着极端厌恶的心情拒绝对行为者的动机表示任何同情时，我们就会真诚地完全同情受难者的怨恨。于是，这些行为看来应该得到和极力要求——如果我可以这样说的话——相应的惩罚；并且我们完全谅解从而赞成要求惩罚这种行为的那种怨恨。当我们这样完全同情从而赞成要求给予惩罚的那种感情时，这个罪人看来必然成为合宜的惩罚对象。在这种情况下，当我们赞成和同情这种行为由此产生的感情时，我们也必然赞成这种行为，并且把受到惩罚的人看成适宜和恰当的惩戒对象。

第五章　对功过感的解析

1.因此，因为我们对行为合宜性的感觉起源于某种我将称为对行为者的感情和动机表示直接同情的东西，所以，如果我可以这样说的话，我们对其功劳的感觉是起源于某种我将称为对受行为影响者的感激表示间接同情的东西。

因为我们除非事先赞同施恩者的动机，否则，的确不可能完全体会受益者的感激，因此，对某一行为值得奖励的感觉好像是一种混合的情感。它由两种截然不同的感情组成：其一是对行为者情感的直接同情；另一种是对从他的行为中受惠者所表示的感激的间接同情。

在许多不同的场合，我们可以明确地区别这两种不同感情，结合掺杂和混合在我们自己对某一特定品质或行为应得好报的感觉。当我们打开史料，阅读有关某一伟大端正而又仁慈高尚的行为时，难道不会非常急切地想理解这种意图吗？不会为导致这些行为的那种极端慷慨的精神而变得热血澎湃吗？不会极度地渴望他们取得成功吗？不会对他们的失

意感到十分挫败悲伤吗？在想象中，我们仿佛把自己变成那个对我们作出行为的人；幻想我们将自己置身于那些久远的且被人遗忘的冒险场景之中，并想象自己在扮演西庇阿或卡米鲁斯、铁木莱昂或阿里斯提得斯式的角色。我们的情感就是这样建立在直接同情行为者的基础上。对从这种行为中受益的那些人的间接同情也不乏强烈的感觉。每当我们将自己置于其中去设想这些受益者的处境时，我们是带着一种何等热烈和由衷的同情，和他们一起去感受其对那些如此真诚地为他们服务过的人心怀感激啊！我们好像和他们一起去拥抱他们的恩人。我们内心比较容易和他们极其强烈的感激达到共鸣。我们认为，对他们来说给予自己的恩人任何荣誉和报答都不会显得过分。当他们对他所作的贡献给予这种合适的回报时，我们会衷心地称赞和鼓励他们的做法；而如果从他们的行为看他们似乎对自己受到的恩惠几乎置之不理，我们就会极其震惊。简言之，我们关于这种行为的功劳以及值得奖励的整个感觉，关于这种行为恰当和合适的报答，还有行为者感到愉快的整个感觉，都起因于对感激和热爱的富于同情的这种情绪。当带着这种情绪深切体会到那些当事者的处境时，我们必然会由于那个人能够做出如此恰当和崇高的善行而心情极度激动。

2.同样，正如我们感觉某一行为不合宜，原因在于我们对行为人的动机缺少理解和体会，或者源于对行为人感情和动机的直接反感，所以，我们觉得某种行为有过失或应该受到惩处，也是因为我们对受害者的怨恨的间接同情。

我们除非在心里原来就不赞成行为者的动机并拒绝对它们表示任何同情，否则，的确不可能同情受难者的怨恨，因此，同对功劳的感觉一样，对过失的感觉看来也是一种复合的感情。它也由两种不同的感情组成：其一是对行为人的感情直接觉得反感；其二是对受难者的怨恨产生间接的同情和理解。

这里，我们也能在许多不同的场合，明显地分辨这两种不同的感情，结合着搀杂和混合在自己对某一特定品质和行为应得恶报的感觉。当我们阅读某份史料，读到有关博尔吉亚或尼禄寡廉鲜耻和残酷暴虐这部分时，就会在心中产生一种对影响他们行为的可憎感情的反感，并且会极端厌恶地拒绝去对这种恶劣的动机表示任何同情。到此为止，我们

的感情还只是建立在对行为人感情的直接反感的基础上。而我们对受难者的心中的怨恨表示的间接同情，则具有比这种直接反感更为强烈的感觉。假如我们设身处地地体会那些当事人受人侮辱、被人谋杀或被人出卖的不幸处境，我们怎会不对世间如此蛮横和残忍的压迫者感到义愤填膺呢？我们对无辜的受害者不可避免的痛苦感到同情，同我们对他们正当的和自然的怨恨所感到的同情一样真实和生动。前一种感情只是增强了后一种感情，因为想到他们的痛苦，也只是起到激起和增强我们对那些引起这些痛苦的人的憎恨的作用。当我们想到受难者的极度痛苦，我们就会更加真诚地站在他们那一边，一起去反对欺压他们的人；我们就会更加热切地赞同他们的所有的报仇计划，并在想象中感到自己时时刻刻都在惩罚这些违反社会法律的人。富于同情的怨恨告诉我们，那种惩罚对他们来说是罪有应得的。我们对这种骇人听闻暴行的感觉，使我们在听到它受到应得的惩处时会十分兴奋，而听到它逃脱了这种应得的报复时觉得极度的义愤。总之，我们对这种暴行的恶报、对理所当然地落在这个犯有上述暴行的人身上的灾难，以及使他也感到痛苦悲伤的全情，都出于旁观者心中自然激起的、富于同情的愤慨。也就是说，无论何时，旁观者对受难者的情况都了如指掌。①

①对大部分人来说，用这种方式把我们对恶有恶报的自然感觉归于对受难者怨恨的某种同情，看来可能是在贬低这种情感。怨恨通常被认为是一种如此可憎的激情，以至于人们往往认为，像恶行应该受罚这样如此值得称许的原则，不会全部建立在怨恨的基础上。或许，人们会更愿意承认：我们对善行应该获得奖励的那种感觉是建立在对那些从善行中得益的人所怀有的感激之情表示某种同情的基础上的；因为正如所有其他的仁慈激情一样，感激被认为是一种仁爱的原则，它不至于败坏建立在感激基础上的任何感情的精神价值。然而很清楚，感激和怨恨在各方面显然都是互相对应的两种感觉；并且如果我们的功劳感（觉得某行为有功劳）来自对前者的同情，那么我们的过失感（觉得某行为有过失）几乎不可能不出自对后者的同情。

让我们来考虑下列情况，即虽然我们常常见到的不同程度的怨恨是所有激情之中最可恨的一种激情，但是如果它适当地压低和全然降到同

旁观者富于同情的怨恨相等的程度，就不会受到任何非难了。如果我们作为一个旁观者感到自己的憎恨同受难者的憎恨全然一致；如果后者的怨恨在各方面都没有超过我们自己的怨恨；当他的每一句话和每一个姿势所表示的情绪不比我们所能赞同的情绪更强烈；如果他从不想给予对方任何超过我们愿意看到的惩罚，或者我们自己甚至为此很想协助促成实施对对方的惩罚，我们就不可能不完全赞同他的情感。按照我们的看法，在这种场合我们自己的情绪毫无疑问地证明了他的情绪是正确的。并且，经验告诉我们，绝大部分人是无法把他们心中的这种情绪克制到这种地步，再说为了压抑强烈的、缺乏修养的、情不自禁的怨恨，使之成为这种合宜的情绪，需要作出多大的努力啊！所以，对那个看来能够努力自我控制自己天性中最难驾驭的激情的人，我们不可避免地会表示相当的尊敬和钦佩。没错，受难者的憎恨像总会发生的那样确实超过了我们所能赞同的程度时，由于我们无法谅解它，我们必然不会赞同它。我们不赞同这种憎恨的程度，甚至大于我们不赞同其他任何从想象中产生的、几乎同样过分的激情。于是，这种过分强烈的怨恨，我们不仅不赞成反而把它当做我们怨恨和愤怒的对象。我们谅解那个作为这种不正当怨恨的对象，并因此同情被伤害威胁的人心中的怨恨。因此，复仇之心、过分的怨恨在所有的激情中，看来是最可恶的，它是人们嫌恶和怨恨的对象。当这种激情在人们中间通常以这种方式——过分百次而节制一次——表现出来的时候，因为它最普通的表现就是如此，所以我们非常容易认为它完全是可憎和可恶的。然而，即使拿眼前人们堕落腐败的状况来说，造物主似乎对待我们也没有如此的无情，以致赋予我们从整体和从各方面来看都是邪恶的本能，或者赋予我们某种和某一个方面都不可能成为称赞和赞许的对象的本能。在某些场合，我们感到这种通常是过分强烈的激情可能也是很微弱的。我们有时会抱怨某个人显得勇气不足和对自己所受到的伤害太过没有感觉；如同我们会因为他心中的这份怨恨过分强烈而对他表示厌恶一样，我们由于他的这种怨恨不足也会对他表示轻视。

假如有灵感的作家们认为，甚至在像人这样有缺陷和不完美的创造物身上，各种程度的激情也是邪恶和罪过的话，那么，他们就肯定不会那么经常地或那么激烈地谈论上帝的愤慨和暴怒了。

让我们再来考虑这样一个问题，即：目前的探究不是一个涉及应当不应当的问题——如果我可以这样说的话——而是一个有关事实如何的问题。我们此刻不是在考察一个完美的人在什么原则下会赞成对恶劣行为的惩罚；而是考察一个像人这样软弱和不完美的生灵在什么原则下会真的赞成对恶劣行为的惩罚。显然，我刚刚提到的原则对于人类的情感具有很大的影响；并且，“恶有恶报”似乎是上天巧妙的安排。如果社会要存在就需要用适当的惩罚去限制那些不应该和不正当的怨恨。所以实施那些惩罚会被看成是一种合适的和值得赞同的做法。因此，虽然人类天然地被赋予一种追求社会幸福和保护社会的欲望，但是造物主并没有依托人类的理性，让他去发现运用一定的手段可以达到上述合适的目的；而是赋予了人类一种直觉和本能，赞许使用一定的手段是达到上述愿望的最合适方法。造物主在这一方面的精细安排同他在许多其他场合的安排，是完全一致的。至于那些由于它们的特殊重要性而可以被认为是造物主所中意的目的——如果可以允许这样表达的话。造物主不仅这样始终如一地赋予人们对于他所确定的目的具有一种嗜好，而且让人们对他所中意的目的有欲望，而且同时赋予他们具有另一种欲望，即只有运用它们才能达到上述目的，而这同人们产生它的倾向是无关的。因此，自卫、种的繁衍就成为造物主在塑造所有动物时已经策划好的伟大目的。人类被赋予一种欲望，促使人们实现那些目的；还被赋予一种本能，厌恶那些目的落空；被赋予一种对生活的热爱，以及对死亡的害怕；被赋予一种对种的延续，永存的欲望，以及对种的灭绝的想法的厌恶。但是，虽然我们被造物主赋予了一种对这些目的非常强烈的欲望，但造物主并没有把发现达到这些目的的合适手段寄托于我们的理性，只是任他缓慢而不确定地决断。事实上，造物主已经通过原始和直接的本能，指引着我们去发现达到这些目的的绝大部分手段。饥饿、口渴、两性结合的激情、喜欢快乐、害怕痛苦，都促使我们为了自己去运用这些手段，而一点都没考虑这些手段是否会实现那些有益的目的，即伟大的造物主想借助这些手段达到的中意的目的。

在结束这个注解之前，我必须提到对行为合宜性所表示的赞同和对功劳或善行所表示的赞同之间的一个差异。在我们赞成任何人的情感、认为对于被作用对象来说是合宜和适当的之前，我们的情感不仅一定要像他那样受到感动，而且一定要察觉他和我们之间在情感上融洽一致。

这样，虽然听到落在朋友身上的某个不幸时，我们会恰好地感受出他那过度的忧虑；但是直到得知他的行为方式之前，直到发现他和我在情绪上协调一致之前，我们不可以下定论说赞同那些影响他行为的情感。所以，赞同某人行为合宜，不仅需要我们对行为人的完全同情，而且需要我们发现他和我们之间在此一情感上完全一致。相反，当我们听到某一个人被给予某种恩惠，不论受惠者按照自己的方式受到什么样的感动，如果我设身处地地了解他的处境，察觉到他的感激发自内心，我就必定会赞同施恩与他的那个人的行为，并认为他的行为是件功劳，应当被称赞，也是合宜的报答对象。很显然的，不论受惠者是否抱有感激的想法，丝毫也不会改变我们对施恩者的功劳所持的赞许。因此，情感上的实际一致，在这里并不需要。这足以说明：如果受益者抱有感激之情的话，那么它们就是一致的；然而，我们对功劳的感觉通常是建立在那些虚幻的同情基础上的。由此，当我们设身处地地体会别人的状况时，就经常会以某种当事人不会感动的方式受到感动。在我们对过失所表示的不赞同和对不合宜行为所表示的不赞同之间具有一种相似的差异。

第二篇　论认识正义和仁慈

第一章　两种美德的区别

因为我们对具有某种仁慈倾向、出自正当动机的行为，才认为它是合宜的感激对象，或者说仅仅是这种行为才激起旁观者表示同情的感激之心，所以似乎只有这种行为才需要得到某种回报。

因为我们对具有某种有害倾向、出自不正当动机的行为，才认为它是适合的怨恨对象，或者说仅仅是这种行为才激起旁观者表示同情的怨恨之心，所以似乎只有这种行为才需要受到某种惩罚。

仁慈总是自由随意的，它不能强力相逼。我们不能惩罚那些仅仅是

缺乏慈善心的人，因为这并不必然导致真正的罪恶。它可能使人们对本来可以合理期待的善行表示失望，由此可能正当地激起人们的厌恶和反对；但是他们不会报以任何他人难以理解的愤怒之情。然而，如果一个人有能力报答他的恩人，或者他的恩人需要他帮助，而他不这样做，无疑是个最令人不齿的忘恩负义之徒。每个公正的旁观者都从内心拒绝对他的自私动机表示任何同情，没有人会对他表示赞同。但是他实际上没有真正的伤害任何人，他只是没有做那个他应该施行的善良行为。他引起了人们的憎恶，这种憎恶是不合宜的情感和行为所自然激起的一种激情；但这并不是愤怒，只有那些使具体的人受到实实在在的伤害的行为才会理所当然地激起人们的愤怒。因此，他缺少感激之情不会受到惩罚。他本来应该怀着感恩之心去做这件事，任何公正的旁观者也都会支持他去做，那就似乎比他不做这件事更不合适。假如他的恩人企图用暴力强迫他报答自己，那就会玷污自己的名声，任何地位不高于这两者的第三者加以干涉，也是不合适的。不过出于感激之情，我们愿意主动去积德行善，最接近于所谓理想和完美的行善。人情友爱、慷慨大度也会让我们去做好事，比起感恩之情的责任感，更加不受约束，更加不是外力逼迫而是感激的责任所致。然而，在友谊仅仅是尊敬，还没有与对善行的感激相混合而增强的时候，我们谈论感激之恩，而不谈慈善或慷慨之恩。

怨恨之情似乎是由自卫的天性赋予我们的，也仅仅是用于自卫而赋予我们的。它保卫着正义和清白，促使我们击退企图加害于自己的伤害，对已有的伤害实行报复，使犯罪者对自己的不义行为感到悔恨，让其他人看到前车之鉴而不敢再轻举妄动。因此，怨恨之情只应用于这些目的，如果愤怒的作用超过了这个范围，旁观者决不会对此表示同情。不过，仅仅缺少仁慈美德，虽然可以使我们对于曾能合理期待的善行感到失望，但是他也不会故意伤害我们，因此我们也没必要进行自卫。

然而，还有一种美德，对它的遵守并不能依赖我们的自由意志，它是可以用压力强迫人们遵守的，谁违背它就会招致怨恨，从而受到惩罚。这种美德就是正义，违背正义的人总是出于一些不可告人的目的，确定无疑地伤害了一些具体的个人。因此，它是怨恨的合宜对象，也是惩戒的合宜对象，这种惩罚是怨恨的自然结果。用暴力对不义行为所造

成的伤害以牙还牙，不会有任何人反对，因此为了防暴、制暴而使用暴力，为了阻止罪犯伤害其邻人而使用暴力，就更能得到人们的肯定和赞同。那个策划违反正义行为的人自己也感到了这一点，并感到他所伤害的那个人和其他人，为了阻止他犯罪或在他犯罪之后为了惩罚他而会极其恰当地利用的那种力量。正义和其他各种社会美德之间的最大区别正在于此。这种区别近来才为一个非常伟大、富有独创天才的作者所特别强调，即正义对我们行为的约束比友谊、仁慈或大度更为严格。实行上面提及的这些美德的方法，似乎在某种程度上听任我们自己选择，但是当我们遵守正义的时候，会莫名其妙地感到某种特别的束缚、限制和压力。这就是说，我们感到那种力量可以最恰当地和受人赞同地用来强迫我们遵守有关正义的法规，而我们在遵循其他社会美德的时候却感觉不到这种强迫性。

因而，我们必须总是小心地区别：什么只是该责备的，或者是合宜的指责对象，什么是可以利用外力来惩罚或加以阻止的。最主要的判断依据是，其行为是否具有强迫性。经验告诉我们可以指望每个人做到那种平常程度的适当的仁慈；如果有人没做到，那他应该受惩罚。相反，父亲、儿子或兄弟，对其亲属如果有超出这个平常程度的慈善行为便值得受赞美。如果人们对其亲属所做的行为跟多数人通常所做的差不多的话，似乎完全不应该受到称赞或责备。如果他以反常和出乎意料的，但同时还合适和恰当的友好态度，让我们感到惊讶，或者相反，以反常的和出乎意料的，同时又不恰当得体的冷酷态度，让我们感到惊讶，他在前一种场合似乎值得赞美，而在后一种场合，则要受到责备。

然而，就是最平常程度的善良或仁慈，在同辈间也不能以力强求。在地位相等的人中间，并且在市民政府建立之前，每一个人自然而然地被认为，不仅拥有某种保护自己不受伤害，而且也有对那些伤害自己的人要求给予一定程度惩罚的权利。每个慷慨的旁观者不仅赞成他的行为，甚至会衷心地体谅他的感情而时常愿意挺身协助他。当某人攻击、抢劫，或企图谋杀他人的时候，所有的邻人都会紧张戒备，并且认为他们理当赶去为受害者报仇，或者赶紧保护在危机之中即将受伤害的人。但是，当一个父亲对儿子缺乏一般程度的父爱时，当一个儿子对他的父亲好像欠缺那种所谓的孝道的时候，当兄弟们缺乏一般程度的手足之情

时，当一个人丝毫没有怜悯之心，在非常容易减轻同胞的痛苦的时候拒绝这样做的时候，在所有这些情况中，虽然每个人都责备这种行为，却没有人会认为：那些或许有理由期待比较厚道的行为的人，有权利以武力强求对方。受害者只能诉苦，而旁观者除了劝告和说服之外，也没有其他的干涉方法。在所有这些场合，对同辈中人来说，彼此以暴力相争，一定会被认为是粗野和放肆至极的行为。

在这一点上，一位长官有时确实可以强制那些在他管辖之下的人，遵守一定程度的合宜性，相互仁慈以待。这种强制普遍为人所赞同。所有文明国家的法律都强迫父母抚养自己的子女，强制子女要赡养自己的父母，并强制人们承担许多其他仁慈的责任。市政官员不仅被授予通过制止不义行为以维持社会安定的权力，而且被授予确立优良的纪律来打击各种邪恶与不当行为的权力，以促进国家繁荣昌盛。所以，他不仅可以制定禁止公众之间相互伤害的法规，而且还可以颁布要求我们在一定程度上相互行善的命令。一旦君主下令做那些全然无关紧要的事情，做那些在他颁布命令之前可以不受责备地置之脑后的事情，不服从他的命令，就不仅会受到责备，而且会受到惩罚。因此，当他命令人民遵守在他发布任何这种命令之前如果不遵守就会受到极为严厉的责备的规矩时，不服从命令就确实会受到更大的惩罚。然而，立法者的全部责任，要想执行得当，或许是要抱着极其审慎和谨慎的态度的。全然否定这种法规，会使国家面临许多严重的失序和骇人的罪孽，但行之过头，又会摧毁自由、安全和正义。

虽然对同辈中的人来说，仅仅缺乏仁慈似乎不应该受到惩罚，但是他们比一般人更努力地致力于实践那种美德，显然应该得到极高的奖赏。由于做了最大的善举，所以，仁慈的行为是最强烈的感激自然的、可赞同的投射对象。相反，虽然违反正义会遭到惩罚，但是遵守那种正义似乎一点儿也不值得奖赏。毫无疑问，正义的实践中存在着一种合宜性，因此它应该得到行为合宜该得的一切赞同。但是因为它并非真正的和现实的善行，所以，它也就没什么资格得到感激。在极大多数情况下，正义只是一种消极的美德，只是阻止我们去伤害邻居。一个仅仅不去侵犯邻居的人身、财产或名誉的人，确实说不上有什么绝对正面的功劳。然而，他却履行了特别称为正义的全部法规，并做到了他的同辈可

以正当使用武力强迫他去做的每一件事，或者说，他做了他们因为他不去做而可能给予惩罚的一切事情。我们经常可以通过静坐不动和无所事事的方法，便得以尽到正义所要求的一切责任。

以其人之道还治其人之身和以牙还牙似乎是造物主指令我们行为的主要规则。我们认为仁慈和慷慨，只会回敬给仁慈和慷慨的人。我们认为，那些心里从来不能容纳仁慈感情的人，也同样应该被关闭在其同胞的感情范围之外，让他们只能像生活在广漠的沙漠中那样活在一个无人关心或问候的社会之中。至于违反正义法则的人，则应该让他自己也感受到他对别人施加的那种祸害；并且，由于对他的同胞的痛苦的任何关心都不能使他有所克制，所以就应当以他自己受苦的恐惧来使他感到害怕，阻止他。只有清白无罪的人，只有以遵守正义法则对待他人的人，只有克制自己不去伤害邻人的人，才该得到邻人们对他的无害的尊重，才该以严格地遵守同样的法则来对待他。

第二章　正义感、悔恨感，兼论对功劳的意识

如果我们要去伤害别人，给别人造成不幸，除了因别人对我们造成的不幸而引起的正当的愤怒之外，不可能有合适的动机，也不可能得到人们的允许。如果我们破坏别人的幸福，只是因为它妨碍了我们自己的幸福；仅仅因为别人真正有用的东西对我们可能同样有用或更加有用而夺走这些东西，或者为了满足凡人皆有的、希望自己比别人更幸福的天性就牺牲别人，都不能得到公正的旁观者的赞同。毫无疑问，每个人肯定生来就把自己放在第一位，而且，因为他比任何其他人都更适合把自己放在首位，所以如果他这样做的话也有非常充分的理由。因此每个人更加深切地关心同自己直接有关的，而不是对任何其他人有关的事情；我们也许会为一个无关紧要的人的死而牵肠挂肚，但其对我们的饮食起居的影响远比落在自己身上的小灾小难要小。不过，虽然邻居破产对我们的影响也许远不如我们自己的小灾小难，但我们决不可能以邻居破产来防止我们的微小不幸发生，甚或以此来防止自己的破产。无论是在这里还是在其他任何时候，我们都应当采取自己平素对待别人的态度，而

不用自己自然地会用来看待自己的态度，来看待自己。俗话说，虽然每个人对于他自己都意味着整个世界，但对其他人来说不过是沧海一粟。虽然对他来说，自己的幸福可能比世界上所有其他人的幸福都重要，但是在其他人看来并没有什么特别之处。因此，虽然每个人心里确实宁爱自己而不爱别人，但是他不敢明目张胆地宣称自己遵循的是这种原则。他会发觉，没有人会赞成他的这种私心。无论这对他来说如何自然，对别人来说总是显得过分和放肆。当他以自己所意识到的别人看待自己的眼光来看待自己时，他明白自己不过是千千万万大众中的一员，并不比别人高明多少。如果他愿意按公正的旁观者能够同情自己的行为——这是全部事情中他渴望做的——的原则行事，那么他一定会在所有的场合都注意克制自己的妄自尊大之心，并将其控制在别人能够接受的范围内。他们会迁就这种自爱的傲慢之心，以致允许他比关心别人的幸福更多地关心自己的幸福，更加热切地追求自己的幸福。至此，只要他们设身处地地替他着想，他们就不会对他表示反对。在追求财富、名誉和显赫地位的竞争中，为了超过一切对手，他可以尽其所能和全力以赴，但是，如果他想排挤或除掉对手，其他人就不会再宽容他，因为他们不允许任何阴险狠毒的行为。对他们来说，这个人在各方面同他们相差无几：他们不会同情那种自爱之心，这种自爱之心使他热爱自己远胜于热爱别人；并且他们也不赞成他伤害某个对手的动机。因此，他们愿意站在被伤害者一边，同情他的怒火，对害人者表示憎恶和愤怒。他意识到自己会成为这样一个人，并感到上述那些情感随时从四面八方迸发出来反对自己。

正如所犯的罪恶越大，越是无法补救，受害者的愤怒自然也就越强一样，旁观者因同情而产生的愤慨以及行为者对自己罪行的感觉也会越深。一个人对另一个人最大的伤害莫过于夺走他的生命，死者的亲友会对此怒不可遏。因此，在人们和罪犯的心目中，谋杀都是一种侵犯个人的最残忍的罪行。对于我们尚未得到的事物，假使我们破坏了这种希望，我们会感到非常的愤怒，但是要和夺走属于我们自己的东西相比的话，后者则更让人憎恨。所以，对我们期望的东西没有如期得到而深感失望固然令人唾弃，但是相对于对我们财产的侵犯，对属于我们自己的东西的偷盗和抢夺，这种行为的罪恶更遭人痛恨。故此，那些违法者按道理也应该受到最严重的惩处和警戒。关于正义的最神圣的法律是为了

保护我们邻人的生命和人身安全，违犯这些法律的人应该受到最严厉的惩罚；其次是那些保护个人财产和所有权的法律；最后是那些保护所谓个人权利或别人允诺归还他的东西的权利。

违犯神圣的正义法律的人，在想起别人对他必然怀有的那些感觉时，他内心感觉不到羞愧、憎恶和惊恐所引起的一切痛苦。当他的激情得到满足，当他开始冷静地考虑自己过去行为的时候，他无法宽恕任何曾对自己的行为有过影响的动机。这些动机现在对他来说，就像其他人常常觉得的那样可恨可恶。借由对他人必然对他怀有的那种厌恶感产生同情，他在某种程度上就成了自我嫌恶和憎恨的对象。被他的不义行为伤害到的那个人，其处境现在唤起了他的怜悯之心。他一想到那个人的处境，就会感到伤心难过；他为自己行为所造成的不幸后果而悔恨，同时觉得那些不幸的后果已经变为人们怨恨和声讨的合宜对象，也变为承担怨恨、复仇和惩罚的必然后果的合宜对象。这种想法始终不断地缠绕着他，使他充满了恐惧和惊骇，惶惶不可终日。他不敢再同社会对抗，他自以为好像是遭到社会排斥，好像全人类的感情都排斥他和抛弃他。在这种巨大和最可怕的痛苦之中，他无法指望获得别人的同情和安慰。对他罪行的回忆，已经在他的同胞的心坎里完全封闭了对他表示任何同情的大门。人们对他所怀有的情感，正是他最害怕的对象。周围的一切似乎都怀有敌意，使他心想最好逃到某一荒凉的沙漠中去，在那里，他可以不再见到一张人脸，也不再担心从人们的面部表情中看到到对他罪行的谴责。但是，孤独比社会更可怕。他的想法呈现在脑海里，只能给他带来黑暗、不幸和灾难，忧郁预示着不可想象的折磨和毁灭。对孤独的恐惧迫使他回到社会中去，他再次来到人类世界，令人惊讶地在人们面前表现出一副满怀羞愧、心神涣散的样子，以便从那些他知道的已经全体一致谴责他的法官那里求得一点宽恕，但愿他们的脸色能和缓些，给他一点儿饶恕。这就是宜于称为悔恨的那种天生的情感；也就是能够使人们产生畏惧心理的一切情感。由于感觉到自己过去的行为不合宜而引起的羞耻；为过去的行为的后果而产生的苦恼悲痛；对受到自己行为的损害的那些人怀有的怜悯之情；以及由于意识到凡是有理性的人已被正当地激起了怨恨，而终日畏惧和害怕他们对自己的惩罚，所有这一切构成了那种天生的情感。

不同的行为必然产生不同的感情。某个人，如果不是根据无聊的空想，而是根据正确的动机，做出了某一慷慨行为，那么，当他对那些自己曾经为之效劳的人有所期待时，他会觉得自己必然成为他们爱戴和感激的对象，而透过同情的作用，他也会觉得自己必然成为所有的人尊敬和赞同的对象。当他反身面对他过去的行为动机，并用公正的旁观者会用来检查它的目光来检查它时，他仍旧会赞许它，并且透过同情想象中的公正的法官对他的赞同，而为自己鼓掌喝彩。在所有这些看法中，他自己的行为在各方面都似乎令人喜欢。他想到这一点，内心便会充满了快乐、安详和泰然。他和所有的人和睦地相处，友好往来，并带着自信和仁慈的喜悦面对他的所有同胞，确信自己已成为最值得同胞尊敬的人物。这些感情的结合，构成了对功劳的意识或应该得到奖赏的意识。

第三章　造物主赋予心灵这种构造的作用

事实就是如此：人只能存在于社会之中，造物主赋予人的构造使人适应他赖以生长的那种环境。人类社会的所有成员需要互相帮助，同时也面临相互之间的伤害。如果社会成员相互提供了这种必要帮助，是出于热爱、感激、友谊和尊敬的动机，那社会一定会兴旺发达并令人愉快。所有不同的社会成员通过爱和感情这种令人愉快的纽带联结在一起，并且仿佛被拉向一个共同的友好互助的生活圈中心。

但是，虽然这种必要的帮助不是产生于慷慨和无私的动机，即使在不同的社会成员间完全没有相互之间的爱和情义，虽然这一社会并不带来较多的幸福和愉快，却并不一定就会因此而分崩离析。凭借公众对其作用的认识，社会仍可存在于不同的人中间，像它存在于不同的商人中间那样可以在人们相互之间缺乏爱或感情的情况下存在；并且，虽然在这一社会中，没有人负有任何义务，或者一定要对别人表示感激，但是社会仍然可以透过一种一致的估价，进行完全着眼于实利的互惠行为而得到维持。

然而，社会不可能存在于那些老是相互损伤和伤害的人中间。每当

那种伤害开始的时候，就是相互之间产生怨恨和敌意的时候，所有维系社会的纽带就会被扯得四分五裂，它所维系的不同成员似乎由于他们之间的感情极不协调而产生激烈倾轧与对抗，而被逼得四处散落飘零。根据一般的见解，如果强盗和凶手之间存在某种交往的话，他们至少一定不会去抢劫和杀害对方。所以，对社会存在来说，与其说仁慈是社会存在的基础，还不如说正义是这种基础。虽然没有仁慈之心，社会也可以存在于一种很不令人愉快的状态之中，但是普遍失去正义，肯定会彻底毁掉社会。

所以，虽然造物主利用人们想得到报答这一令人愉快的意识，劝诫人们多行善事，但是他并未曾想到，如果这种善举被人们忽略，有必要利用人们害怕受到惩罚的心理来保障和强制人们行善。仁慈犹如美化建筑物的装饰品，而不是支撑建筑物的地基，所以，只要建议人类实践仁慈已经足够了，没有必要强加于人。相反，正义犹如支撑整个大厦的主要支柱。如果这根柱子被移走的话，那么人类社会这个雄伟而巨大的建筑必然会在顷刻之间土崩瓦解，化为灰烬。在这个世界上，如果我可以这样说的话，建造和维护这一大厦似乎受到造物主特别而宝贵的关注。所以，为了强制人们遵循正义的法则，造物主在人们心中培植起那种恶有恶报的意识，要让伴随着违反正义而来的那种该受惩罚的恐惧，成为人类联合的伟大卫士一样，保护弱者，抑制强暴和惩罚罪犯。虽然人天生是富有同情心的，但是同他们为自己着想的程度相比，他们为同自己没有特殊关系的人着想的程度小得可怜；一个只是作为其同胞的人的不幸同他们自己的、哪怕是微小得便利相比，也不重要；他们很想恃强伤害一个人，并且也许有很多东西诱惑他们这样做，所以，如果这一正义的原则没有在他们中间确立，并且没有使他们慑服从而对被害者的清白无辜感到某种敬畏的话，他们就会像野兽一样，随时准备纵身扑向他。这时，任何人走进聚集的人群里就如同进入狮子的洞穴。

在世界各地，我们观察到，各种工具都被极其精巧地调整琢磨，以适应其所要达成的目的；为了维持个体的生存和种的繁衍这天性的两个伟大目的，各种植物或动物的肌体内的每样东西都作了何等巧妙的安排，真是令人赞叹。但是，在这些以及所有这样的对象中，我们仍然要把效用从它们各自的运动和结构的最终原因中区别开来。食物的消化、

血液的循环以及由此引起的各种体液的分泌，这些都是为维持动物生命这一伟大目的所必需的作用过程，但我们决不会努力根据它们产生效用的原因去说明那些作用过程，好像是把那些目的当做是这些作用过程似的；同时，我们从来没有推测血液循环或食物消化自动进行的过程，也没有对循环和消化的目的抱有某种观点或想法。钟表的齿轮都被巧妙地调整到精确，以适应制造它们的目的，即指示时间。各种齿轮所有不同的运转，以极其巧妙的方式，共同协力，以产生这个效果。如果它们被赋予一种产生这一效果的愿望和意图，不见得会运行得更好。然而，我们绝不会把任何这样的愿望或意图赋予它们，但是会赋予钟表匠，我们知道它们全在一根发条推动下运转，这表明发条所产生的效果同齿轮所产生的效果一样微不足道。虽然我们在说明物体的各种动作时，从来都会严格地区分效用和最终原因，但是我们在说明那些心理作用的过程时，却很容易混淆这两个彼此不同的东西。当我们被造物主的原则引导去增进某些凑巧是那些纯真而开明的理性会向我们提出的目的时，我们很容易把它归因于那个理性，正如我们把它归因于这些原则发生作用的原因和我们促成那些目的的情感和行为一样，并且很容易认为那个理性是人类智慧的结果，其实它是出于神的智慧。表面看来，这个原因似乎足以产生它所引起的结果，而当人性体系所有不同的作用都可以依照这种方式从一个简单的原则推断出来的时候，这个体系似乎颇为简单和惬意。

社会不可能存在，除非较好地遵守正义法则；如果人们不放弃相互伤害，他们之间便不可能发生社会交往，所以对这一正义法则必要性的考虑，就被认为是我们赞成通过惩罚违反正义法则的那些人来严格执行它的根据。据说，人天生具有一种对社会的热爱，因此，即使他自己没有从中得到任何好处，他也一样希望人类为了自身的缘故而保持团结。对他来说，有秩序的、兴旺发达的社会状况是令人愉快的。他乐于见到这样的社会。相反，无秩序和混乱的社会状况成了他所厌恶的对象，他对任何造成这种无秩序和混乱状态的事情都感到烦恼。另外，他也觉察到，他自身的利益与社会的繁荣息息相关，觉察到他的幸福或者生命的维持，都取决于这个社会的秩序和繁荣持续保持。因此，种种原因使他对任何有损于社会的事情都怀着一种憎恨之情，并且愿意用一切方法去阻止这个如此令人痛恨和可怕的事情发生。不义行为必然有损于这个社

会。所以，一有不义行为发生，他都会感到惊恐不安，并且会赶紧跑过去，如果我可以这样说的话，尽力去阻止这种行为的进一步发展，如果任其进行下去，他所珍视的一切就会很快地被葬送掉。如果他不能用温和而合理的手段去约束它，他就必定要采用暴力来压制它，总之，必须阻止它进一步发展。因此，他时常赞许严格实施正义的法律，甚至以判处违法者死刑为手段，他也毫不吝惜。由此，把破坏社会安定的人从世界上驱逐出去，而其他的人看到他的下场也不敢仿效其行为。

这就是我们通常对自己赞成惩罚不义行为所作的说明。而就下面这一点而言，这说明毫无疑问是正确的，即，我们确实时常有必要，根据对保持社会秩序的必要性所作的考虑，坚持自己对合宜而又恰当的惩罚所具有的那种自然意识，使其更加坚固稳定。当罪犯即将为遭到正当的报复而受苦时，人们自然的义愤告诉他这是罪有应得；当他那蛮横的不义行为因他对愈益临近的惩罚感到恐惧而中止和加以克制时，当他不再成为人们恐惧的对象时，他就开始成为宽宏大量和仁慈者怜悯的对象。人们想到他即将遭受的痛苦，浇熄了因他给别人造成的痛苦而对他产生的怨恨。他们倾向于原谅和宽恕他，想要拯救他免于那种惩罚，在他们感情极其冷漠的时候，这个惩罚曾被认为是罪有应得。所以，他们在这里有必要唤起这种社会整体利益的考虑来帮助他们。他们在更为慷慨和全面的人性的驱使下，抵消这种软弱和有偏见的人性所产生的冲动。他们须想到，对罪犯的宽恕就是对无辜者的残忍，他们须以他们同情人类的那种比较广泛的体恤之情，来对抗自己同情某一特殊人物的那种狭窄的怜悯。

有时，我们也有必要引用这是对维持社会的必要性的考察的论点，来为遵守正义法则进行辩护。我们经常听到年轻人和放荡不羁的人嘲弄最神圣的道德法则，听到他们有时是出于道德败坏，而更多时候是出于自己的虚荣心作祟，公然承认一些最可恶的行为准则。我们因而发怒，并急切地去驳斥和揭露这种可恨的原则。虽然最初激起我们挺身反对他们的原因，正是他们本身所固有的可憎恨的东西，但是我们也不愿意将其看成是谴责他们的唯一理由，或者不愿意自负地说，这是我们憎恨和讨厌他们的唯一理由。我们认为，这个理由看来似乎并非毫无争论的余地。然而，如果因为他们成为憎恨和讨厌的自然而又合宜的对象，因而

我们憎恨和讨厌他们，为什么这理由算不得定论呢？只是因为当有人问为什么我们不应当如此或那样行事时，对那些提问的人来说，这个问题似乎假定，就其本身来说，就意味着这种行为方式似乎并不是那些情感的自然而又合宜的对象。因此，我们必须对他们证明，这是由于其他某种缘故。为此，我们通常要寻找另外的理由，而我们首先想到的理由通常是，如果这种做法盛行，结果将导致社会秩序的混乱。因此，我们几乎总是成功地坚持了这个论点。

虽然通常无需良好的识别能力，但是最初激起我们反对它们的几乎不是这种考虑。所有的人，即使是最愚蠢和最无思考能力的人，都憎恶欺诈背信和不义，并且乐于看到他们受惩罚。但是，很少有人考虑到正义对于社会存在的必要性，不管那必要性表现得如何明显。

最初使我们注意对侵犯个人罪行的惩罚的，不是某种对保护社会的关心，这一点可以用许多显而易见的理由来证实。我们所以关心个人命运和幸福，在通常情况下，并不是因为我们关心社会命运和幸福。这就好像我们并不会因为一枚基尼金币是一千枚基尼金币的一部分，以及因为我们应该关心全部钱币的丧失，而对损失一枚基尼金币更关心。同样，我们也不会因为个人是社会的一员或一部分，以及因为我们应该关心社会的毁灭，所以对这个人的毁灭或损失表示关心。不论在哪一种场合，我们对个人的关心都不是出于对大众的关心；相反，在两种情况下，我们对大众的关心是由一种特别的关心混合而成的，而这种特别的关心又是由我们对不同的个人所产生的同情组成的。正如当一小笔金钱被不正当地从我们身上取走时，我们会告发这一伤害行为，与其说是出于自己对已经失去的那一部分金钱的关心，不如说是为了要追回自己所损失的全部财产。同样，当某个人受到伤害或摧残时，我们要求对在他身上犯下罪行的人进行惩罚，与其说是基于对那个受害人的关心，不如说是基于对社会总体利益的关心。然而，必须指出的是，这种关心并不一定在某种程度上包括那些优美的情感，即通常称为热爱、尊敬和感动，并据以区别我们的特殊朋友和熟人的那些情感。这方面所需要的关心，只不过是我们对每一个人，仅仅因为他是我们的同胞，都具有的同情。当某个令人憎恶的人受到并未被他激怒的那些人的伤害时，我们甚至会谅解他的怨恨。在这种情况下，我们对他原来的品质和行为所具有

的不满，并不会全然阻止我们对他自然产生的怨恨表示同情；虽然，就那些不是很公正或那些尚未惯于用一般规则来纠正和控制自己天生情感的人来说，平常的不赞许很容易浇熄他们心中的同情。

在某些场合，我们施加惩罚或赞同惩罚，确实仅仅是出于某种对社会总的利益的考虑，基于我们的推想，如果不那样做的话，这种利益就得不到保证。它是对各种妨害国内治安或违犯军队纪律的行为所作的一种惩罚。这种罪行不会立即或直接伤害到特定的某个人；但人们认为，它们的长远影响确实给社会带来或可能带来不少麻烦或巨大的混乱。例如，一个在值班时睡着了的哨兵，根据战时的军法应该被处死，这是因为这种疏忽可能使整个军队遭到危险。在许多场合，这种严厉的惩罚看起来是十分必要的，从而显得正确和合适。当对某一个人的保护与大众的安全发生矛盾时，偏重多数最为正确。然而这种惩罚，无论是多么的有必要，总是显得过分严厉。这个自然地犯下的罪行是如此之小，而惩罚是如此之重，以致要我们内心同它保持一致是极为困难的。虽然这样的疏忽看来极应受到责备，然而当我们想到这个罪行，并不会必然激起我们如此强烈的怨恨，致使要实行如此可怕的报复。一个仁慈的人必须使自己冷静下来，作出某种努力，并充分发挥他的坚定和决心，才可能勉强他自己实行这种惩罚，或者赞同别人实行这种惩罚。然而，他并不以这种方式来看待对某个忘恩负义的凶手或杀害自己父母的人实行的公正的惩罚。在这种场合，他的内心热切地，甚至喜不自胜地赞成这个看来是由这种可恶的罪行引起的公正的报复，如果发生了某些意外，让那些罪行逃脱了公正的惩罚，他就会感到极大的愤怒和失望。旁观者看待那些不同的惩罚所怀有的这种不同的感情，证明他对前一种惩罚的赞同和对后一种惩罚的赞同绝非建立在同一原则上。他把那个哨兵当做是一个不幸的牺牲品看待，确实，这个哨兵必须和应该为了众人的安全而献出自己的生命，然而，在他内心深处，他仍然很想救他；他只是遗憾，众人的利益与此相悖。但是，如果凶手逃脱惩罚，就会激起他极为强烈的愤怒，他将祈求神在另一个世界报复那个罪行——它因人类不公平的做法而未在人间受到惩罚。

很值得注意的是：我们决非只是为了维持社会秩序而认为那个不义行为一定要在今生今世受到惩罚，若非如此，社会秩序将无法维持，以

致造物主使我们希望、宗教也准许我们期待这种罪行甚至在来世受到惩罚。虽然这种罪行受到惩罚的例子不足以阻止其他人成为同样的罪犯——他们没有看到，也不知道这种惩罚，但是如果允许我可以这么说的话，我们感到这种惩罚将尾随其后，直到死后。然而，我们仍认为，上帝的正义还是需要的，今后仍然要求他为受到伤害的寡妇和丧失父亲的人复仇，在这个世界上，他们经常受到侮辱而无人对此加以惩罚。因此，在每一种宗教和世人见过的每一种迷信中，都有地狱和天堂之说，前者是为惩罚邪恶者而提供的地方，后者是为奖赏公正者而提供的地方。

第三篇　论命运对人类情感所产生的影响

引　言

任何行为无论可能受到什么样的赞美或责备，首先是针对产生这个行为的内心意图或感情的；其次是针对这种感情所引起的身体外部的一系列行为的；最后是针对这个行为所实际引起的各种好坏的后果的。行为根源的情感、行为本身以及行为的后果，这三个不同的方面即构成行为的全部性质与状况。因此，它们必定成为能与这一行为相应的无论哪一种品质的基础。

在这三项中的后两项，不能作为任何赞美或责备的根据，这是很清楚的；也没有人坚持相反的意见。在最无辜的行为和最该受责备的行为中，身体外部的行为或动作往往是相同的。一个向鸟射击的人和一个向人射击的人，都做了同样的外部动作：他们都要扣动一支枪的扳机。行为实际上与事实上凑巧产生的各种后果，甚至比身体的外部动作更与赞美或责备无关。因为后果并不取决于行为者而是取决于命运，所以它们不可能是以行为者的品质和行动为对象的任何情感为基础。

唯一可能让他对此负责的，或者他由此可能得到某种赞同或反对的唯一后果，就是那些这样或那样曾经设想的后果，或者至少是那些显示出他的行为得以产生的内心意图中某种令人愉快或不愉快性质的后果。因此，无论是哪一种赞美或责备，全部归于某一行为的一切赞同或反对，最终必定针对内心的意图或感情，归属于这意图的合宜与否，以及归属于仁慈或不良的意图与否。

当这一准则如此抽象地和概括地被提出来时，没有人会加以反对。它那不证自明的正当性，得到全世界的承认，所有的人都不会对此持有异议。每个人都认为：不同行为所造成的偶然的、意外的和未能料到的后果无论是怎样的不同，如果这些行为得以产生的意图或感情是同样的合宜和仁慈，或者是同样的不适当和邪恶的话，那么行为的功劳或过失仍是相同的，并且行为者同样成为感激或怨恨的合宜对象。

但是，无论当我们根据前述方式作抽象思考时，是如何为这一正确的准则所折服，一旦面临特定情况时，某一行为正好产生的实际后果对我们关于行为的功劳或过失的情感仍然具有一个非常巨大的影响，并且几乎总是加强或减弱我们的功过感。仔细考察一下便会发现，在某一具体情况下，我们的感觉并非完全接受那种法则的控制，尽管我们都承认感觉应该完全受它的控制。

我现在就来解释，这种人人都感觉到的、很少有人充分认识和无人愿意承认的感情是不一致性的；首先我将考虑引起它的原因，或者说，天性产生这种不一致性所通过的途径；其次考虑它的影响程度；最后考虑同它相应的结果，或者说，造物主透过它所意欲达到的目的。

第一章　命运产生影响的原因

无论痛苦和快乐是如何产生的，无论其根源有无生命，都会在所有的动物身上立竿见影地引起愤怒或感激。甚至在被一块石头碰痛的一瞬间，我们也会对它发怒。小孩会敲打这块石头，狗会对它咆哮，性情暴

躁的人会咒骂它。实际上，我们只要稍微动动脑子就会改变这种态度，立刻意识到不应该向没有感觉的东西发泄报复。然而，当伤害很大时，这个引起伤害的对象就会使我们一直感到不快，并且也会把焚烧它和消毁它引为乐事。如果一件器械偶然造成一个朋友的死亡，我们就觉得向它作这种荒唐的发泄是理所当然，不这样做反而像是不通人性的罪人。

同样，我们对给自己带来巨大或频繁欢乐的那些无生命之物，也会抱有感激之情。如果一个海员依靠一块木板才从失事的船上逃生，一上岸就把它丢进火堆，我们就会觉得他冷酷无情。我们大概都希望他会像保存某种对他来说多少是心爱的纪念物一样，小心而满怀深情地保存这块木板。使用过多年的鼻烟壶、削笔刀、拐杖，会让我们逐渐积累起一种感情，对它们怀有一种发自内心的钟爱和珍惜。如果他损坏或失去了它们，那么由此引起的烦恼同所损失的价值相比将会极不相称。长期乘凉的大树、曾经居住多年的老屋都会得到我们的尊敬，仿佛它们是我们的恩人。前者的腐朽、后者的毁灭虽然都不会使我们蒙受太多损失，但是会使我们忧郁不快。远古的森林女神和家庭守护神，也就是树木和房屋之神，可能就是起源于对这类事物的敬畏之情。如果此类对象没有生命，这种感情就似乎是不合情理的。

但是，如果某一事物要得到合情合理的感激和愤怒，那么它不仅要能够带来快乐或痛苦，而且还要有能力去感知。缺乏另一种性质，那些激情就不可能对它尽情地自我发泄出来。因为某种原因造成了我们的欢乐和痛苦，所以我们只有对其进行相应的回报才能得到情感上的满足，而那些没有感觉能力的对象不可能接受我们的回报。因此，把动物作为感激和怨恨的对象比把无生命之物作为感激和怨恨的对象更为合宜。咬人的狗和顶人的牛都要受到惩罚，如果它们致人死命，那么只有杀死它们才能让公众和死者的亲属满意。这不仅是为了保护生者，某种程度上也是为死者报仇。相反，对主人们特别有用的那些动物，成了他们深切感激的对象。《土耳其侦探》中的那个官员刺杀了那匹曾驮着他横渡海峡的马，因为他害怕它以后还会用同样的壮举让别人声名远扬，他这种残忍的行为令人震惊。

动物不仅能带给人快乐和痛苦，也能感觉到那些情感，但是它们仍然不能满足人类的感激和愤怒。那些激情依然感到：要使它们完全满足

还缺少某些东西。感激之情渴望的不仅是让施恩者也感到快乐，而且是使他知道他是由于自己过去的行为才得到这一报答，使他为做出这种行为而感到愉快，使他满意地感到某人是值得他为之行善的。我们最希望看到恩人与我们心意相通，希望我们对自我价值的认定得到他的首肯，希望得到他的尊敬。我们高兴地发现，某人像我们自我评价那样评价我们，并且如同我们自己一样把我们与别人区别开来。我们自愿报答别人，主要是为了得到他的欢心，从而满足自己的情感。慷慨之心常常鄙弃这种自私的念头，即通过缠扰不休地表示感激向其恩人强求新的恩惠。但是，即使是大公无私的心灵，也不会认为维持和增进恩人对我们的尊重是无足轻重的。上面所作的表述的根据是，如果我们不能体谅我们的恩人的动机，如果他的行为和品质显得不配得到我们的赞同，那么，尽管他先前给了我们很大的帮助，我们的感激之情也总是会明显地减弱。他的青睐无法取悦我们，我们也不值得努力去对这样一个无足称道的恩人保持尊敬。

相反，怨恨之情主要达到的目的，与其说是要让我们的敌人也反过来感到痛苦，不如说是使他们意识到自己的痛苦来自他过去的行为，使他为那种行为感到悔恨，要让他觉得他所伤害的人不应该得到那样的待遇。伤害和侮辱我们的人最让我们勃然大怒的主要因素是：他对我们所抱的轻视态度，他那只顾自己不顾我们的不合理的偏爱和荒唐的自私，由此他仿佛认为，为了他的便利或一时的兴致，别人随时可以为他作出牺牲。这种行为之中引人注目的不合宜性，夹杂其内的粗野无理和非正义性，常常比我们所遭受的全部不幸更令人愤慨和恼怒。要让他重新对别人应当感到的尊重有一种比较正确的意识，使他感觉到他给我们造成的损失和做下的错事，这往往是我们的报复所欲达到的主要目的。如果未达到这个目的时，我们的报复总是不充分的。当我们的敌人似乎并没有给我们造成什么伤害的时候，当我们认为他的行为完全合宜的时候——即处于他的境地我们也会干出同样的事，从而应该从他那儿得到全部不幸的报应——在这个时候，如果我们还有一丁点儿的公正和正义感的话，就不会产生任何怨恨之情。

总而言之，任何东西必须具备如下三个不同方面的条件，才能够成为完美的、合宜的感激对象或怨恨对象。第一，它必须在某一场合是快

乐的原因，而在另一场合是痛苦的原因。第二，它必须具有感觉那些情感的能力。第三，它不仅产生了那些情感，而且必须是按照某种意愿产生出它们的，这种愿望在某一场合为人所赞同，而在另一场合则为人所反对。有了第一个条件，每一个对象都能激起那些感情；有了第二个条件，它在各方面都能对那些情感感到满足；至于第三个条件，它不仅对那些情感的完全满足来说是必需的，而且由于它所引起的快乐或痛苦既剧烈又特殊，所以它同样是另外一个引起那些激情的原因。

由于唯有以这种方式或那种方式引起快乐或痛苦的原因，才可能是激起感激和怨恨的原因；所以虽然一方面某人的意愿可能是如此合宜和仁慈，或者在另一方面是如此不合宜和恶毒；但是如果实际上未能造成他希冀的幸福和伤害的话，那就是因为在这两种场合都缺乏某种令人激动的原因，因此，在前一种场合他很少得到感激，而在后一种场合则很少被人怨恨。相反，虽然一方面某人的意愿中没有值得赞美的仁慈，另一方面其中也没有值得谴责的恶意，然而，如果他的行为实际上造成了重大的善果或重大的恶果的话，那么，由于在这两种场合都产生了那个激发人们感情的原因，在前一种场合就容易对他产生某些感激之情，而在后一种场合，就容易对他产生某些怨恨之情。在前一种场合，他身上的功劳隐约可见；在后一种场合，过失油然而生。并且，由于上述行为的后果，完全受制于命运女神的摆布，于是她就对人类有关功劳和过失的情感产生影响。

第二章　命运产生影响的程度

这种命运影响所产生的效果是：首先，如果由最值得称赞或最可责备的意愿引起的那些行为没有产生预期的效果，就会减弱我们对其功劳和过失的感觉；其次，如果那些行为偶然引起了极度的快乐或痛苦，就会增强我们对其功劳和过失的感觉，从而超过了对这些行为由此产生的动机和感情所应有的感觉。

1.首先，我以为，无论某个人的意图是如何合宜与善良，或者是如

何不合宜与恶毒，然而，如果它们未能产生自己的作用，那么，在前一场合，他的功劳似乎并不圆满，而在后一场合，他的过失也不齐全。这种不规则的感情变化不仅是受到某种行为结果直接影响的人感觉不到，甚至公正的旁观者也只能或多或少地有所察觉。为他人谋取某一官职而未如愿的人，被认为是他人的朋友，似乎应该得到他人的爱戴和喜欢。然而，一个不仅为他人奔走呼告而且也实际上为其带来帮助的人，更应该被认为是他人的保护人和恩人，并值得他给予尊敬和感激。大多情况下，我们会认为，那个被帮助的人或许还有理由觉得他自己可以和前述第一个人那样平起平坐，但是，如果他不感到自己不如后者，我们就不能体谅他的情感。不错，人们通常会说，我们对努力想帮助我们的人，以及那些实际帮助过我们的人，都同样地心存感激。这是我们对每一个这种不成功的努力经常采取的说法；但是，犹如其一切中肯的说法一样，这种说法必须被人们充分理解。这样认为不会错，一个宽宏大量的人对失败的朋友和对成功的朋友所怀有的感觉，通常也许是几乎相同的；这个人越是宽宏大量，这两种情感就越接近于精确无误。由于这种真诚的宽宏大量为那些他们自己认为值得尊敬的人所爱戴和尊重，较之他们所能期待那些情感带来的全部好处会产生更多的快乐，从而也会激起更多的感激之情，因此，当他们在失去了那些好处时，他觉得只不过是稍微失去了一些无足轻重的东西。不过，他们毕竟是失去了一些东西。所以他们的快乐和随之产生的感激之情当然不是十分完美的。因此，哪怕拥有最高贵与最善良的心灵，在失败的朋友和成功的朋友间，如果所有其他情况皆相同，不可否认人们还是会有一些偏爱后者的情感差别。不仅如此，而且在这一点上，人类是如此不公平，以致人们虽然会得到他们希望得到的利益，但是如果它不是依靠某个特定的恩人得到，他们就有可能认为，对这个具有世上最善良的意图而未能进一步提供帮助的人毋须多加感激。于是在这个场合，他们的感激之情被切割开或多或少地分给各个对他们的快乐有过贡献的人。正是如此，任何人似乎只该分得一小份感激。我们通常能听到人们说，这个人毫无疑问是想帮助我们，我们也确实相信他为了这个目的而竭尽全力。然而，我们还是没有太多的必要为这好处而感激他，因为如果没有别人在这个时候伸手帮忙，不管他是如何地努力也不大可能成功地帮到我们。因此，他们认为，即使在公正的旁观者的眼里，这种考虑也会减弱他们对施恩者所应怀有的感激之情。至于努力帮忙却没成功的人，他本人是绝对不会要

他想帮助的那个人对他心怀感激，同时还会觉得自己对那个他想要帮助的人没有什么功劳，尽力造福于人而未能取得成功的人本身同样不会信赖他想施惠的人的感激之情，但是，如果他成功地帮了忙，那他的指望与感觉就另当别论了。

甚至对那些充分相信自己有能力造福于人的人来说，如果他们的才干和能力的优势为某些偶然事件所妨害而未产生效果，这种优势似乎也多少是不完美的。由于朝中大臣的忌妒与阻挠而未能在对敌国的征战中取得赫赫战功的将军，此后将永远痛惜失去了那个大好机会。他的悔恨并不只是为了民众和国家，而是痛惜未能完成一个不仅在他看来，而且在其他人看来都将使自己声名增辉的行动。计划或谋略全部有赖于他的才能；完成它并不需要具备比谋划它所必需的更大的能力；而且只要容许他以各种可能采用的方法来完成它，准许他继续干下去，成功是毫无疑问的。所有这些回想，即使都很正当，现在看来既不会让他感到满足，也不会让他人觉得满意。他毕竟未能很好地实施自己的谋略来完成自己的计划；虽然他或许会因为拟订一个宽仁而又伟大的作战计划而得到各种嘉许，但是他想表现的仍是完成一个伟大行动时才能实际表现出来的优势。当某个人几乎就要将某一项众所关切的公共事务处理到告一段落时，如果鉴于客观原因他必须放弃对那项公共事务的主导权，那将被认为是最惹人不快的不义之举。我们认为，因为他已经作了那么多的努力，应该就这件事情的完成给他记大功。庞培在卢库卢斯取得胜利时当选为执政官，并把那些应属他人的幸运和勇敢集于己身而遭到人们的强烈反对。而卢库卢斯未被允许继续完成几乎任何人都有能力去完成的那个征服时，甚至他自己的朋友们似乎也认为，他的光荣并不十分圆满。卢库卢斯的行动和勇气已把这个战争推进到几乎任何人都能将它结束的地步。如果一个建筑师的设计根本没有付诸实施，或者这些设计被稍许改动以致减损建筑物的效果，他就会感到羞辱。然而，设计完全是建筑师的事。对优秀的鉴赏者来说，看到他的设计图，就好像看到已经实际执行的成果那样，便可完全领略他的全部天才。不过即使对最富有才智的人来说，设计也并不给他带来同建成一座辉煌壮丽的建筑物一样的快乐。但是，那些品位与才华在那两种场合所产生的效果毕竟仍然大不相同，第一种场合令人喜悦的程度，绝不可能接近第二种场合有时候会引起的惊奇与赞叹。一方面，我们相信许多人的才能要高于恺撒和亚

历山大；相信他们处于同样的环境中会作出更伟大的行动。然而，另一方面，我们却不会像所有时代与国家的人民看待那两位英雄人物那样，以惊奇和钦佩的眼光看着他们。发自内心的冷静的评价可能使我们更加赞赏他们，但是他们却缺少伟大行动的光辉来激起这种赞赏。美德与才华卓越，甚至在那些承认有这种卓越存在的人身上，也不会产生和卓越的事功相同的效果。

在忘恩负义的人的眼里，恰如想行善而未成功的人的功劳似乎会因失败而缩小一样，企图作恶而未成功的人的过失同样也会缩小。犯罪的计划，不管多么清楚地被确定证实，很少受到和实际的犯行一样严厉的惩罚。叛国罪也许是唯一的例外。那种罪行直接影响政权本身的存在，当局对它当然要比对其他任何罪行更加小心地加以提防。在处治叛逆类的罪行时，君主所怨恨的是它直接危害他本人；在判处其他罪行时，君主所怨恨的则是它危害别人。在前一种场合，他所发泄的，是他自己的怨恨；在后一种场合，他所发泄的，是他的同情感所体会到的他的臣民的怨恨。因此，在前一场合，由于他是为了自己而处罚罪犯，所以他所作的判决很容易比公正的旁观者所能同意的更为严厉和残忍。这里，在叛逆罪较轻的情况下，他也会发怒，而且像在其他情况下那样，他总是不能等到罪行发生，甚至不能等到作出犯罪尝试就勃然大怒。一次图谋叛逆的商议，甚或只是一种叛逆的企图，只是一次叛逆的谈话，虽然没有采取什么行动，但是在许多国家内都要受到同犯下实际叛逆罪一样的惩罚。至于只是有所图谋而未予尝试的其他一切罪行，根本不会得到什么惩罚，更谈不上处以重刑。可以这样说，确实没有必要设想犯罪的图谋和犯罪的行为是同样的邪恶行为，因此不应使它们遭到同样的惩罚。也可以这样说，当事态发展到紧要关头时，我们能够做成许多自己感到全然无法完成的事情，甚至能够采取各种措施来完成它们。但是，当犯罪计划已经连最后一个步骤也被执行完毕时，这个理由便不可能有任何立足点。然而，一个对他的敌人开了一枪但没射中的人，很少有任何国家的法律会将他处死。根据苏格兰古老的法律，即使那个人击伤了对方，如果后者不在随后一定时期内死亡，前者也不应被判处死刑。然而，对这种罪行，人类的怨恨情绪是这么的高亢，而任何胆敢显示他自己做得出这种罪行的人，又是这么严重地令他们心生恐惧，因此在所有国家，即使仅企图犯下这种罪行，也应当是被视为最大恶极，应当处以

极刑的。对于企图犯较小罪行的人几乎总是从轻判处，有时根本不加处罚。那个小偷在把手伸进邻人的口袋行窃之前被人当场抓住，对他的惩罚只是使他丢脸。如果他有时间偷走一块手帕，就会被处以死刑。非法侵入他人住宅的人，在邻人的窗前置放梯子、尚未进去就被人发觉，不会被处死。企图强奸妇女的人不会受到像强奸犯那样的惩罚。虽然诱奸妇女要受到严厉的惩罚，但是企图诱奸一个已婚妇女的人却简直不会受到惩罚。我们只是对企图造成危害的人所怀的怨恨，很少会强烈到使我们为使他受到跟实际造成危害的人相同的惩罚而出庭作证。如果他真的做了那件坏事，我们就认为他应该受到那种惩罚。在前一种情况下，我们随着判决而来的高兴减轻了对他的残暴行为的感受；在后一种情况下，我们对有人遭到不幸感到的痛苦增强了对他的残暴行为的感受。但是，在两种情况下，因为他的意图同样是罪恶的，所以他实际存在的过失无疑是一样的。因此在这一方面，所有人的情感中都存在着一种不规则的东西，并且，我相信，一切最文明的国家的法律同一切最野蛮的国家的法律一样，有一种必然的减刑条例。无论在什么地方，文明人自然的愤怒不会因罪行的后果而增强，他们从仁爱出发有意免除或减轻惩罚。相反，当某种行为并未发生实际后果时，野蛮人对它的动机往往不很敏感或追根究底。

那个出于激情或受坏伙伴的影响决意犯罪，或许已为犯某种罪行采取一些措施，但幸运地为某一力所不及的偶然事件阻止的人，如果他良心尚存，就确实会在今后的生活中把这一偶然事件看成是对他自己的一个重大而明显的解救。他会不无感激地想到，神曾经如此仁慈为怀地将他从正要深陷下去的罪恶之中挽救出来，并使他在有生之年不致满怀恐惧、自责和悔恨。虽然他并未犯罪，但是同样感到内疚，好像他实际上犯下了曾下很大决心去干的那桩罪行。虽然他知道并不是因为自己善良而没有犯罪，但是想到罪行并未发生，这还是给他带来很大的安慰。他仍然认为自己不应该受到多大惩罚，招致多大的怨恨。这种幸运或者减弱了、或者消除了他的一切有罪感。回想起自己曾对这一罪行下了那么大的决心，他感到没有其他结果能比这更使他把免于犯罪看做重大而又不平常的奇迹。因为他仍然想象自己已经免于犯罪，并且抱着那种恐惧心理（处在安全之中的人有时可能抱着这种心理回想起自己曾处于灾难边缘这种危险境地）回顾他那平静的心灵所面临过的危险，一想到这一

点，他就胆战心惊。

2.这种命运影响的第二个后果是：当行为者的行为偶然引起我们过分的快乐或痛苦时，除了由行为的动机或感情造成的后果之外，还会增强我们对行为者优点或过失的感受。但是，那种行为令人愉快或令人不快的结果虽然在行为者的意图中没有值得称赞或责备的东西，或者至少没有达到值得我们加以称赞或责备的程度，它还是经常会给行为者的优点或过失投上某种影像。因此，甚至带来坏消息的报信者也会使我们感到不快；相反，我们对带来好消息的人会产生某种感激之情。在一瞬间，我们把这两者看成是我们命运好坏的根源，多少带着这样的眼光来看待他们，仿佛他们真的造成了这一结果，实际上他们只是报告这个结果而已。最早给我们带来愉快消息的人自然成了暂时的感激对象：我们热烈而满怀深情地拥抱他，在感到幸运的瞬间，像得到了某些重大的帮助那样，高兴地给予报答。根据所有朝廷的惯例，带来胜利消息的军官有资格获得显著的职位晋升，所以，在外征战的将军总是会挑选一个他最喜欢的军官去做这么令人愉快的差事。相反，第一个使我们感到悲伤的人，正好同样自然是某一暂时怨恨的对象。我们不可避免地带着烦恼和不安的神情打量他；粗暴无礼和不讲道理的人往往向他发泄他的消息所引起的愤怒。亚美尼亚国王提格兰则砍掉了那个最早向他报告令人生畏的敌人已经逼近的消息的人的脑袋。用这种方式来处罚带来坏消息的人，看来是野蛮残忍和毫无人性的；然而，报答带来好消息的人却不会引起我们的不快；我们认为这对于国王的恩典来说是合适的。但是，既然前者没有什么过失，后者也没有什么功劳，为什么我们的做法会如此不同呢？这是因为，要使我们认为表示和乐与善意的情感是正当的，任何理由似乎都很够充分；但是，要使我们体谅不和乐与恶意的情感发泄，那就非得有最充实可靠的理由不可。

尽管，通常情况下，我们厌恶体谅不和乐与恶意的情感，虽然我们坚持在原则上我们绝不应该赞许它们的满足，除非它们所针对的那个人，是因为某种邪恶与不公正的意图，以致使他自己成为它们的适当对象。但是在某些场合，我们还是会放宽这种严酷的要求。当一个人因疏忽而对别人造成某些无心的损害时，我们通常只要谅解受害者的怨恨，就会赞成他对冒犯者所施加的惩罚，大大超过那个没有因此带来这种不

幸后果的冒犯者或许应该得到的惩罚。

有一种疏忽，虽然没有对任何人造成损害，似乎也应该受到某种惩罚。譬如，如果某个人扔了一大块石头越过墙头落到墙外的大街上，完全没有对可能路过的行人示警，也全不理会那块石头可能落在什么地方，那他无疑应当受到一些惩戒。即使它没有造成什么危害，一个忠于职守的警察也将处罚这种荒唐的行为。那个干出这种坏事的人对别人的幸福和安全表现出一种蛮横无理的轻视态度。他的行为实属对别人的侵害。他荒唐任性地将他的邻人暴露在危险中，而任何一个神智正常的人都不会让他自己暴露在这危险中；他显然对他的同胞们应当受到怎样的对待毫无感觉，而这感觉正是公平正义与社会的基础。因此，从法律的角度来说，严重的疏忽和恶毒的图谋几乎相等。当这种粗心大意产生某种不幸的后果时，干了这种坏事的人经常要受到惩罚，仿佛他真的有意造成那些后果；虽然只是轻率与自大，虽然应当受到些许惩戒，却被视为极端残暴不仁，被视为应当受到最严厉的惩罚。因此，如果他由于上述轻率行为而意外地砸死人的话，那么，按照许多国家的法律，特别是苏格兰的古老法律，他就会被处死。虽然这种处置无疑是太严重，但是它并不全然违背我们的天然情感。我们对他的行为的愚蠢与不人道所感到的义愤，被我们对不幸受害的人所感到的同情扩大加剧。可是把只是不当心地把石块丢到马路上且未伤人的人送上断头台，会比任何事情都更加沉重地打击我们天生的公正意识。然而，他的行为的愚蠢与不人道在这场合与在前一场合完全相同，不过，我们的感觉仍然大不相同。这种不同的考虑会使我们相信，甚至旁观者也会被那种行为的实际后果激起巨大的愤怒。如果我没有弄错的话，在几乎所有的国家的法律中都可以看到对此严加惩处的规定；而在另一种相反的场合，如同我已经指出的那样，则普遍有轻纵或放松惩戒现象。

另外一种疏忽，它里面不包含任何不公正的成分。出现了这一类疏忽的人，对待他的邻人和对待他自己一样，而且他也决不会自大地藐视他人的安全与幸福，更无意伤害任何人。但是，他的行为却没做到应有的那样小心和谨慎，由此当受到一定程度的责备和非难，但不应该受到任何惩罚。但是，如果他的这种疏忽引起了对他人的某种伤害，那么我相信所有国家的法律都要责成他赔偿。显然这是一项真正的惩罚，正因

为他的行为引起了那个不幸的意外，才要对他施加这样的惩罚；否则原本也不会这样。然而，法律的这项决定，所有人的情感无不自然觉得赞许。因此，我们认为最为合理的解释是：一个人不应为另一个人的粗心所害；而由这种疏忽所造成的损害，应该由造成犯了疏忽的人来负责。

还有一种疏忽，它只存在于对我们的行为可能产生的各种后果缺乏使人深为不安的疑虑和谨慎之中。当没有什么让人怨恨的后果发生时，它不但绝不会被视为该受责备，反倒是这样的注意应该会受到谴责的。对什么事情都胆小谨慎从来不被认为是一种美德，而被看成是一种比其他东西更不利于行动和事业的品质。然而，当某个人，由于欠缺这种过分的小心注意，凑巧给另一人造成损害时，他却时常被法律强迫须赔偿损害。例如，根据阿奎利亚的法律，因不能驾驭一匹突然受惊的奔马而恰好踩倒了邻居的奴隶的人，必须赔偿损失。当发生这种意外时，我们往往会想，他原本不该骑这样的马，我们往往会认为他尝试骑这样的马是一项不可宽恕的轻率决定。如果没有这一偶然事故，我们不仅不会作出这样的反应，而且会认为他拒绝骑这匹马是胆怯懦弱的表现，是对某种只是可能发生但毋须多加小心的事情心存疑虑的表现。至于那个人，由于发生了这种意外而不由自主地伤害了另一个人，他自己似乎也会觉得，他有些过失，应当受罚，并对受害者负责。因此，他会自然地急忙上前对受害者表示他对事故的关心，会尽可能向受害者赔礼认错。如果他有理性，就必定想赔偿这个损失，并且尽其所能来缓解受害者的强烈愤怒。他意识到受害者心中容易产生这种怨恨，不道歉、不作赔偿会被认为是一种极为野蛮的行径。然而现在想说的是，既然他和其他任何旁观者一样无辜，为什么他比其他任何人都更应该道歉呢？又为什么他被这样从所有人类当中单独挑出来，去补偿另一个人的坏运气呢？这件难事的确不应该强加于他，甚至公正的旁观者也不会对其他可以认为是不正当的怨恨表示某种宽容。

第三章　情感变化不定的最终原因

行为好坏的结果，对造成这些结果的人和其他人的情感发生的影响

就是如此；这样，左右世人的命运就在我们最不愿意让它发生作用的地方施加它的影响，并在某种程度上使人们产生有关自己和别人的品质和行为的情感。这世界根据结果而非意图在品评每个人，是亘古以来的不平之鸣，也是培养美德的一大障碍。人们都同意这个普通的格言：由于结果不依行为者而定，所以它不应影响我们对于行为者行为的功劳和合宜性的情感。但是，当我们遇上个别具体的事例时，我们却发现，我们的感觉很少在任何一个事例中完全服从这一则公正的处世格言。任何行为愉快的和不幸的结果不仅会使我们对谨慎的行为给予一种或好或坏的评价，而且也几乎总是会激起我们的感激或怨恨，左右我们对其意图的功过判断。

然而，当造物主在人们心中撒下这种情感变化无常的种子时，像在其他一切场合一样，她似乎已经想到了人类的幸福和完美。如果只要有伤害的意图或恶毒的情感，便足以引起我们的怨恨，那么，对每一个我们怀疑或相信他心里怀有这样的意图或情感的人，我们必定会感到难抑满腔怒火，即使那些意图与情感从未化为任何实际的行动。情感、想法和打算都将成为惩罚的对象；而且，如果人类对它们的愤怒达到同对行为的愤怒一样强烈的程度，如果没有产生任何行为的卑鄙想法在世人心中同卑鄙行为一样会唤起复仇之心，那么每个法庭便将成为真正的审理之所。毫无恶意和小心谨慎的行为，也将无安全可言。因为人们或许还会怀疑，他怀有邪恶的愿望，邪恶的期待以及邪恶的意图；而只要这些愿望、期待或意图引起的义愤，和邪恶的作为是一样的，只要邪恶的意图受到和邪恶的行为同一程度的怨恨，那么，他仍将遭到同样的惩罚与怨恨。因此，造物主把实际犯罪和企图犯罪的行为以及使我们对它产生直觉的恐惧心理的行为，都变成了人们惩罚和怨恨的唯一合宜和赞同的对象。虽然根据冷静的理智分析，人类行为的全部功过皆源自人类心里边的感觉、意图与情感，但这些心里边的东西，却全被上帝置于人类的每一种审判权限之外，只保留给他自己永远不会出错的法庭审理。因此，在最初看来是荒唐的和不可解释的人类有关功劳或过失的这个有益而有用的感情变化的基础上产生了有关正义的必要法则，即在这个世界上，人们不应为他们所具有的动机和打算受到惩罚，而只应为他们的行为受到惩罚。但是，自然界的每一部分，只要被观察得够仔细，都同样展现造物主的庇佑眷顾，甚至在人类的软弱与愚蠢中，也有神的智慧与

仁慈，值得我们钦佩。

情感的无规律变化是有一点作用的。正是因为这种变化，帮助别人却未成功的愿望里的功劳并不显得完美，美好又善良的心愿中的功劳也一样。作为人，天生就是要有所作为的，天生就应该发挥他的各方面的才华，如此一来，他就可以在他自己和其他外在环境中，达成各种对整个人类幸福最有帮助的改变。他必定不满足于消极的善行，也不把自己想象成人们的朋友，因为他在内心深处更希望有助于世界的繁荣。造物主乃告诫他，除非他实际达到了那些目的，否则他自己以及全人类，对他的所作所为，是不可能完全感到满足或给予充分赞美的。造物主使他明白：赞美缺乏对善行功劳的好意，几乎不能激起世人最大的，甚或他自己的最高度的赞美声。一个从未有过任何重要事功的人，纵使他的言谈举止无处不是展现他有最公正、最高尚与最慷慨恢弘的情感，纵使他所以没有事功只不过是由于他没有机会效劳，他也仍然没有资格要求很高的奖赏。我们还可以拒绝给他这种报答而不受谴责。我们仍然可以问他，你做过什么？你能做出什么实际的功劳，使你有资格得到这么重大的报答呢？我们尊重你，并且敬爱你，但是，我们什么也不欠你。真的去报答具有只是由于缺少助人机会而没有发挥作用的那种潜在美德的人，并给予荣誉和晋升，虽然这在某种意义上可以说是应该的，但不能说一定是合宜的，荣誉和晋升是非凡善行的结果。相反，没有任何外在的犯罪行为，只因为内在的情感就受到惩罚，则是最傲慢野蛮的暴政。各种善良的情感最值得赞美的时候，似乎是在它们尽早付诸行动时；要是等到如果再不付诸行动就几乎要变成是一种罪恶时才付诸行动，那它们就不大值得赞美了。相反，狠毒的感情化为行动几乎不会过分迟缓或多加考虑。

更甚于，那些无心导致的伤害，往往起着很重要的作用，被人们看做是行为人和受害人的不幸。于是，造物主告诉我们：要尊重人类的幸福，自己不要做出可能会伤害同类的事情，就算是无心的也不要；假如某人无心地带给自己的同类灾难，他就怕自己意识到的那种强烈的怨恨，会朝着自己爆发出来，朝着自己释放出来。正如在古时候的异教传说中，已经被奉献给某位神明的圣地，除非是在神圣且必要的时候，否则不可以被侵入，而侵入该圣地的人，即使他本人对侵入一事一无所

知，从侵入的那一刻起，他就已变成一个罪孽深重而必须赎罪的人，并且直到他提供适当的牺牲赎罪以前，他将遭到那位强大且无形的神明的报复。所以，为了每个清白无辜者的幸运，可以借助于造物主的智慧，同样地划出神圣的供祭神用的圣地，并用树篱围起来防止人们接近。这样，在没有索取同这个无意违反者的地位相应的补偿和赎罪物的情况下，也不会发生任意践踏的现象，也不会发生任何出于无知而不是出于本意的违反规定的现象。一个仁慈的人，如果意外成为另一个人身亡的原因，即使他丝毫没有该受责备的疏忽，他也会觉得自己必须赎罪，虽然他没犯罪。他会认为这意外是他生命中可能碰上的一个最大的不幸。如果受害者的家境贫困而他自己尚过得去，他就会立即把赡养受害者家属的责任承担起来，并认为他们无需什么功劳就有资格得到一切恩惠和良好的待遇。如果受害者的家境尚可，他就会以各种认过之举，以各种悲伤的表示，以为他们做自己所能想到的或他们所接受的各种好事，来补偿他所造成的损失并尽可能地安抚那些家属。对因他的过错而产生的怨恨之情来说，这种过错虽然是偶然的，然而是巨大的；这种怨恨或许是自然的，却无疑是极不公正的。

某个清白无辜者由于某一偶然事件造成了一些过失，如果这是他自觉地和有意地造成的，他就会公正地受到最严厉的指责。此人所感到的痛苦曾引出古代和当代戏剧中最精彩和最吸引人的几幕。正是这种虚构的罪行场面——如果我可以这样称呼的话——构成了希腊戏剧中的俄狄浦斯和裘卡斯塔的全部不幸，构成了英国戏剧中的蒙尼米亚和伊莎贝拉的全部不幸。虽然他们之中没有人犯下极轻微的罪行，却成了最大的赎罪者。

然而，当某人不幸引起了某些不是他有意引起的坏灾祸，或不幸未能促成他有意促成的那些善果时，尽管他的感觉会似乎出轨地感觉到所有他似乎不该感觉到的那些痛苦，但自然女神并未让他的清白无辜完全没有任何慰藉，或让他的美德完全没有奖赏。那时，他会求助于那正确而又公平的格言，即：那些不依我们的行为而定的结果，不应减少我们该得到的尊敬。他唤起心中全部的高尚感情和坚定意志，尽量注意自己不要以现在的面貌而以应有的样子出现在人们的眼前，他要人们看到他那慷慨的意愿最后得到成功，即使人们的感情都很正直和公正，甚或同

自己全然一致。比较正直慈悲的那一部分人，会完全赞许他这样努力地在他自己内心里寻求解脱。他们以心灵中的全部高尚而又伟大的情感去矫正自己心中的人性的不规则变化，并努力以相同的眼光来看待自己那没有获得成功的高尚行为，即使在没有作出任何这样大的努力的情况下获得成功，他们也会自然而然地倾向于用这种眼光来思考问题。

第三卷　论我们评价自身情感与行为的基础，兼论责任感

第一章　自我赞许和不赞许的原则

我在本书的前两卷着重考察了我们评判他人感情和行为的起点和基础。现在，我要较详细地考察我们评判自己的感情和行为的起点。

往往，我们在赞许或不赞许我们自己的行为时所采用的标准，似乎和我们对他人的行为进行类似的品评时所遵循的原则完全一样。当我们设身处地为他人着想时，根据能否充分同情导致他人行为的情感和动机来决定是否赞同这种行为。同样的，我们赞许或反对我们自己的行为，乃是按照这样的原则：我们觉得，当我们设想自己处于他人的情况，并且好像是用他人的眼光从他人的立场来看待我们的行为时，对于影响我们的行为有影响的那些情感与动机，我们能或不能产生完全的同情。可以说，如果我们不离开自己的地位，并以一定的距离来看待自己的情感和动机，就决不可能对它们作出全面的评述，也决不可能对它们作出任何判断。而我们只有通过努力以他人的眼光来看待自己的情感和动机，或像他人可能持有的看法那样来看待它们，才能做到这一点。因此，不管我们对这些情感与动机作出什么样的批评，而这批评必定总是会自觉地暗中参照他人实际对它们有什么样的批评，或者是暗中参照他人在一定的条件下对它们将会有什么样的评价，或暗中参照我们认为他人对它们应该会有什么样的批评。我们努力像我们推测其他任何公正而无偏见的旁观者可能做的那样来考察自己的行为。如果我们设身处地地考虑问题，因而完全理解影响自己行为的所有激情和动机，我们就会因为对想象中的公正的法官的赞成抱有同感而对自己的行为表示赞同。如果情形与此相反，我们就会赞许那位法官的反对，从而谴责我们自己的行为。

如果是真有这样一个人，他在某个独居的地方长大成人，和他的同

类完全没有沟通与接触，那样他就不可能想到他自己有什么品格，更加不可能想到他自己的情感与行为是否合宜或是否有过失，当然不可能想到自己的心灵的美丑，如同他也不可能想到他自己的相貌是美的或丑的。所有这些都是他不能轻易弄清楚的，他自然也不会注意到它们，并且，他也不具有能使这些对象展现在自己眼前的镜子。一旦把这个人带入社会，他就立即得到了在此以前缺少的镜子。这面镜子存在于同他相处的那些人的表情和行为之中，当他们理解或不赞同他的情感时，总会有所表示；并且他正是在这里第一次看到自己感情的合宜和不合宜，看到自己心灵的美和丑。对一个自出生便一直与社会隔绝的人来说，他的各种情感的投射对象，或者说，使他感到快乐或痛苦的那些外在的物体，会占去他的全部注意力。那些对象所激起的感情本身，愿望或嫌恶，快乐或悲伤，虽然都是直接呈现在他面前的东西，但是历来很少能够成为他思索的对象。关于这些情感的念头，绝不可能使他这么感兴趣，以至于要求他费心思量。虽然对那些强烈感情的原因的思考时常会激起他的快乐和悲伤，但对自己快乐的思考绝不会在他身上激起新的快乐，对自己悲伤的思考也绝不会在他身上激起新的悲伤。关于这些情感的念头，绝不可能使他这么感兴趣，以至于要求他费心思量。在前一场合，他将受到鼓舞，在后一场合，他将感到沮丧。他的愿望和嫌恶，他的快乐和悲伤，现在常常会引起新的愿望和嫌恶，新的快乐和悲伤；所以，这些情感现在将使他深感兴趣，并且时常要求他给予最仔细的注意与思量。

我们对自身美丑的最初想法是由别人的，而不是由自己的身形和外表引起的。然而，我们很快便察觉到他人也同样对我们品头论足。当他们赞许我们的外表时，我们会觉得高兴，而当他们似乎厌恶我们的外表时，我们会觉得不快。我们渴望知道自己的外貌会得到他们何种程度的非难或赞许。照镜子或者用诸如此类的方法，可以让我们与自己隔开一段距离，以使我们能以他人的眼光来看待自己，仔细而全面地审察自己的肢体。如此这般的一番审视之后，假设我们对个人的外貌很满意，承受别人最无情的恶评就比较容易。反之，假设我察觉到自己的模样是令人厌恶的话，那么别人的一丁点不屑的表情就会让我觉得受到极大的难堪与屈辱。一个长得比较漂亮的人，可能会愿意你对他个人某一小小的缺陷开开玩笑；可是，对一个很难看的人来说，任何这种小玩笑，一般

是难以承受的。但我们之所以关注自身外表的美丑，明显是因为这美丑影响到别人。假如我们与社会毫无关联，就根本不会对此很关注。同样，我们最初的一些道德评论是针对别人的品质和行为的；并且，我们还会很急切地观察着各种评论会给自己带来什么样的影响。然而，我们马上明白，别人对我们的品行也是知无不言的。于是，我们急切地想了解，别人怎样非难或称赞我们，也就是说，我们很想明白，在他人眼中，我们是不是别人认为的那些让人开心或令人讨厌的人。为此，我们通过考虑如果处于他们的境地，他们会对我们表现出什么样子，来着手审察自己的感情和行为，并且考虑自己的这些感情和行为在他们面前会是什么样子。假设我们是自己行为的旁观者，并尽力畅想这种行为，依照这种看法，在我们身上有什么样的感受。我们只有经过自省，在某一程度内，才可以审视自身的行为是否合宜。如果在这种检查中它使我们感到高兴，我们就比较满意。我们可能对赞美声满不在乎，并在某种程度上轻视世人的指责；无论受到怎样的误解或歪曲，我们都有把握成为自然和合宜的称赞对象。反之，假设我们不相信这一点，就会因自我怀疑更焦急地想要赢得别人的赞美，而且只要我们还有一点点廉耻，别人的非难就必然会让我们备感难受，一想到别人这样的非难，我们就会心情低落、精神涣散。显然，当我努力考察自己的行为时，当我努力对自己的行为作出判断并对此表示赞许或谴责时，在一切此类场合，我显然是把我自己仿佛分成两个人：其中作为审判者的那个“我”所扮演的角色，不同于另外那一个行为被审判的“我”。第一个我是个旁观者，当以那个特殊的观点观察自己的行为时，尽力通过设身处地的设想并考虑它在我们面前会如何表现来理解有关自己行为的情感。第二个“我”是某个行为人，是我可以正当称之为“我自己”的那个，是那个关于其行为我正努力以旁观者的角色想要做出某种审判意见的人。前者是评判者，后者是被评判者。正如原因与结果不可能在每一方面都相同，审判者与被审判者也不可能在每一方面都相同。

和蔼可亲和值得赞美的，即值得热爱和回报的，都是美德与高贵的品质，而令人讨厌和可加以惩罚的却是邪恶的品质。然而，一切类似的特征都指向别人的感觉。一个有高尚品质的人之所以称其是和蔼的或应受奖励的，不是由于他尊敬和感激自身，而是由于那是别人从他那里获得的感觉。美德是这种令人愉快的尊敬对象的意识，成为必然随之而来

的那种精神上的安宁和自我满足的根源，正如猜疑相反会引起令人痛苦的不道德行为一样。有什么样的幸福，胜过我们被人敬爱，并且知道我们值得被人敬爱呢？有什么样的不幸，比我们遭人怨恨，并且知道我们值得被人怨恨更凄惨呢？

第二章　对赞美和值得赞美的喜爱；兼论对责备和该受责备的畏惧

人，天生渴望被爱，也希冀自己可爱，也就是说，希望自己是一个适合被爱的人。同样地，我们天生不但怕遭人恨，而且也怕自己可恨，换句话说，怕自己是一个适合被恨的人。他不仅希望被人赞美，而且希望成为值得赞美的人，或者说，希望成为那种虽然没有受到人们的赞美但确实是自然而又合宜的赞美对象。他不仅害怕被人责备，而且害怕成为该受责备的人，或者说，害怕成为那种虽然没有受到人们的责备但确实是自然而又合宜的责备对象。

喜欢自己值得赞美，绝非完全源自喜欢自己受到赞美。虽然那两个原则彼此相似，尽管它们互有联系并且常常混为一谈，但是，在许多方面，又互有区别和各自独立。

对那些拥有被我们所喜欢的品行的人，我们怀有喜欢与佩服的感觉，这必然让我们愿意自身也成为那样令人开心的人，希冀自己也像我们喜爱的人一样和蔼与令人佩服。好胜心，即认为自己应该胜过别人的急切愿望，发端于我们对别人优点的钦佩之中。我们也不可能满足于仅仅得到别人的钦佩，因为别人也因此得到钦佩。至少我们必定相信自己是值得赞美的，因为别人也因此而值得赞美。然而，我们还要坚信自己和别人一样值得佩服，不只是和别人一样受到佩服。为了达到这样的满足，我们一定要成为自己品行的公正旁观者。经过这样的观察，如果它们像我们所希望的那样，我们就感到愉快和满足。但是，如果我们发现别人——他们用我们仅在想象中曾努力用以观察自己品质和行为的那种眼光来观察它们——以与我们曾经用过的完全相同的眼光来察看它们时，就会大大地坚定这种愉快和满足之情。他们的赞许必然会加强我们

的自我赞许；他们的赞美必然会使我们更加坚定地认为我们自己值得赞美。在这种情况下，对值得赞美的喜爱非但不完全来自对赞美的喜爱，而且至少在很大程度上对赞美的喜爱似乎是来自对值得赞美的喜爱。

当最真诚的赞美不能被看做某种值得赞美的证明时，它几乎不可能带来多大的快乐。由于不明真相或误解，以这种或那种方式落在我们头上的尊敬和钦佩绝不是充分的。一旦我们觉得自己不配得到如此尊敬与佩服，觉得水落石出时自己将面对迥然不同的感觉，我们的满足就是欠缺的。那个既不是为了我们并未实施的行为，也不是为了毫不影响我们行为的动机而称赞我们的人，不是在称赞我们，而是在称赞别人。我们不可能对他的称赞感到丝毫的满意。对我们来说，这些称赞会比任何责难更使我们感到耻辱，它会不断地使我们想起各种最使人谦逊的反省，这种反省是我们应该具有的，但又是我们所缺少的。一个涂抹了厚厚的一层脂粉的女子，即使别人赞美她的肤色漂亮，想必她也不可能从中感受到多少虚荣。我们会预期，这赞美反而应当使她想起她的真正肤色会在别人身上引起哪些感觉，并且使她为了这悬殊的对比而更加感到羞辱难过。对这种没有根据的称赞感到高兴，是一种最为浅薄轻率和虚弱的证明。这正是宜于称做虚荣心的东西，也正是那些极其荒唐和卑劣的，装模作样和低劣欺骗的恶习的基础；如果经验没有使我们认识到他们是如何粗俗低劣，人们就可以想象最起码的粗俗低劣感也会把我们从愚蠢之中挽救出来。一个愚蠢的说谎者，竭力在他的朋友之间以陈述子虚乌有的历险经验引起钦佩；一个妄自尊大的纨绔子弟，装模作样地摆出地位尊崇的架子，虽然他明明知道自己完全没有正当的资格享有那样尊崇的地位，他们两者无疑会因自以为受到赞美而感到高兴。然而，他们的虚荣心来自如此粗俗的一种想象的幻觉，以致难以设想任何一个有理性的人会受这种幻觉的欺骗。如果他们置身于自己以为曾受自己欺骗的那些人的地位，就会对自己所受到的最高度的赞美感到震惊。他们不是用自己知道应该在同伴面前表露的那种眼光，而是用自己以为同伴们实际上会用来看待他们的那种眼光来看待自己。他们的个性浅薄、软弱与愚蠢，使他们永远无法反省自己，使他们的眼光永远无法回向自己，永远无法采取自己的良心必定会告诉他们应该采取的那种见解，永远无法看到一旦真相大白时他们在每个人的眼里将是多么的卑劣可鄙。

由于不知真情和无缘无故的赞扬不可能激起实在的快乐，也不可能产生任何经得起真正考验的满足之情；反之，哪怕我们事实上没被赞美，但当我们想到自己的行为是值得赞许的行为，或想到自己的行为的各个方面都符合人们赞许与肯定的标准时，我们会感到很舒坦。我们不仅为赞扬而感到高兴，而且为做了值得称赞的事情而感到快乐。虽然我们实际上没有得到任何赞同，但是想到自己已成为自然的赞同对象，还是感到愉快。与我们共处的人们没有责备我们，但是我们反省到自己应该受到他们公正的责备，还是感到羞辱。在一般情况下，我们假如知道自己严格遵守的这些行为规则，会受到别人的赞许，那么在反省自己的行为是不是合宜时，我们必定觉得满意。当我们作为自己的旁观者，去审视我们的行为时，就会完全了解影响自己行为的动机。他带着愉快和赞同的心情从各方面回顾这些行为，虽然人们从来不了解他做了些什么，但是他并不是根据人们对他的实际看法，而是根据人们如果更加充分地知道他的作为就有可能产生的看法来看待自己。他预先知道别人在这种状况下会给他怎样的赞许与佩服，也就是说，他通过与他人的共鸣而自己提前赞许与佩服自己。实际上，这些感觉还没发生，只不过它们是因为大家的不了解，所以才没发生。他知道，这些感情是这类行为自然而又正常的结果，他的想象把它们同这类行为紧密地联系在一起，并已习惯地把它们看成是这类行为所导致的某种自然而又合宜的感情。有些人志愿抛弃生命以求取某种他们今生再也无缘享受的名声。然而，他们的想象力使他们提前感受到人们在他们死后将会授予他们的那种声誉。他们一生也无法听到的那样的掌声，仿佛就回响在耳边；他们一生也无法感受到那样的佩服与赞许的情绪，仿佛震动于胸中，驱逐了一切最剧烈的畏惧，让他们十分投入地做出几乎是人性无法达到的伟大事迹。但是就实际情况而言，在那种我们不再能享有时才得到的赞同和那个我们确实没有得到的——但如世人有可能被迫恰当地弄明白我们行为的真实情况，就会给予我们——赞同之间，确实没有多大的区别。如果前一种赞许时常产生这样激烈的影响，那我们也就无须讶异后一种赞许总是被人们这么看重了。

造物主，当她为社会造人时，就赋予人以某种使其同胞愉快和某种厌于触犯其同胞的原始感情。造物主塑造人要在别人赞美他时感到愉快，而且要在别人谴责他时感到沮丧。造物主让赞美本身成为人类感觉

开心的事，而且把谴责本身作为令人最难过与讨厌的事。

但是，单凭这种对于同胞们的赞同所抱的愿望和对他们的不赞同所感到的厌恶，并不会使人适应他所处的社会。所以，造物主给予人一种想要被赞美的愿望，也给予人一种想要成为一个应当被赞美的人这样的愿望，也就是说，使人希望成为自己在别人身上所赞美的那样的人。前一种愿望，只能够使他希望从表面上去适合社会；后一种愿望，对于使他渴望真正地适合社会来说是必不可少的。前一种愿望，只能够使他假仁假义和隐瞒罪恶；后一种愿望，对于唤起他真正地热爱美德和痛恨罪恶来说是必不可少的。在每一颗造就优良的心灵里，后一种愿望好像是其中最有力的。唯有那些极其软弱又极其肤浅的人，才会为自己享有的完全不该获得的赞许而手舞足蹈，哪怕他们明明知道不应该。弱者有时会对此感到愉快，但是一个明智的人却会在各种场合抵制它。虽然智者在自知不值得赞扬的场合很少会对此感到愉快，但是他在做自知值得赞扬的事时常常感到极大的愉快，尽管他同样深知自己不可能得到什么赞扬。他认为在不该被赞扬的情况下，得到别人的赞扬，不是什么重要的目的。而在真正该被赞扬的情况下，得到别人的赞扬，有时或许也不是一个重要的目的。但他认为最重要的目标却一定是成为值得赞美的那个人。

在不应得到赞扬的场合渴望甚至接受赞扬，只能是最卑劣的虚荣心作祟的结果。然而，在真正该被赞扬的情况下，想要得到别人的赞扬，仅仅是因为我们想要获得一种最起码的公平待遇。完全为了这一缘故热爱正当的声誉和真正的光荣，而不是着眼于从中可能得到的任何好处，也并不是智者不值得去做的事。但是，他时常会有意地淡化，更甚于去蔑视这种荣誉。他最愿意这么做的情况，正是他坚信自己行为的每一个环节最合宜正当的情况。在这种场合，他的自我赞同无须由别人的赞同来证实。这种自我赞同，如果不是他唯一的，至少也是他主要的目的，即他能够或者应当追求的目的。喜爱它，就等于是喜爱美德。

如同我们对一些品质所自然怀有的喜爱和赞美使我们愿把自己变成这种令人愉快的感情的合宜对象一样，我们对其他某些人自然怀有的那种厌恶与轻蔑的情感，也许会更加强烈地使我们倾向害怕想到自己或许在某些方面和他们相类似。在这种情况下，害怕被人憎恨、被人轻视的

想法也不像自己可恨、可鄙的想法那样强烈。即使得到极为可靠的保证说那些憎恨和轻视的感情实际上不会对我们发泄，我们对所作所为可能把自己变成同胞们憎恨和轻视的正确和合宜对象的想法也感到害怕。一个已经完全放弃任何值得赞扬的行为规则的人，就算他百分百地坚信自己的所作所为任何人任何时候都不会知道，这种信心一点儿用都没有。在他以公正的旁观者的视角，回想自己的那些所作所为时，那时的他会意识到，连他自身都无法理解影响这些行为的动机。想到自己的行为，他就感到惭愧和惶恐。如果他的行为普遍为人知晓，他必然会感到自己行将蒙受极度的羞耻。在这种情况下，他在想象中预料到自己无法避免的蔑视和嘲弄，除非周围的人对此全然无知。如果周围的人确实曾经对他发泄过这种感情，那么，他仍会感到自己是这些感情作用的自然对象，并在一想到自己可能为此而受折磨时仍会不寒而栗。假设他犯的不是那种被轻微责备的错误，而是那种被人们深恶痛绝的滔天罪恶，那么，只要他还有哪怕一丝的感情，他就有可能在回想自己罪行的时候，感到人们对他的憎恶与他自己的悔恨产生的痛苦折磨；就算他坚信罪行不会被人们知道，就算他确信根本没有“恶有恶报”这回事，来自憎恶与悔恨的折磨，也足以让他的整个人生万分痛苦：在他的心中，自己就是所有同胞憎恶和愤恨的对象；他只要没有习惯犯罪，尚有一丝感觉，就会感到这种憎恨与惊愕，一个良心深为不安的人所感受到的这种自然的极度痛苦，像魔鬼或复仇女神那样，在这个自知有罪者的一生中纠缠不已，不给他以平静和安宁，经常使他陷入绝望颓废和心烦意乱之中，隐匿罪行的自信心不可能使他摆脱它们，反宗教的原则也不可能完全使他从这中间解脱出来，只有各阶层中最卑鄙和最恶劣的人，对荣誉和臭名，罪行和美德全然无动于衷的人，才能免受它们的折磨。其品质令人极度憎恶的人们，在干下最可怕的罪行之后，曾经厚着脸皮采取措施去解脱自己的罪行嫌疑，有时也会迫于对自己处境的恐惧而主动地揭发人类不可能洞察发现的事情。由于知道自己的罪行，由于为他们所冒犯的同胞的愤恨所慑服，并且由于饱尝那种他们自己也意识到是罪有应得的报复，在某种意义上，他们愿意为自己犯下的罪行赎罪，想通过赎罪的方式，让自己不再是被憎恨的对象，而是被同情的对象，进而希望自己获得所有同胞的宽恕，死得安心。如此的死去，比自己觉悟以前感到的痛苦折磨要幸福很多。

在这种情况下，甚至性格不特别脆弱、不很多愁善感的人们，其对于该受责备的恐惧似乎也完全会压倒对于责备的恐惧。他们为了减轻自己的憎恶感，为了能或多或少地对得起自己的良心，甘心主动站出来真心诚意地承受罪有应得的指责与惩罚，哪怕他们可以很容易地逃脱人们的惩罚。只有最轻浮和浅薄的人才会因那种自己也知道不应得到的赞扬而异常高兴。但是，就算是意志很坚强的人，在被别人冤枉时，也会觉得很心痛。是的，哪怕是坚强的普通人，也很容易学会鄙视一些愚蠢的流言飞语。这些流言在社会中流传得很广，它们的荒唐与虚假决定了这些流言会在短暂的几星期或几天内消失。然而，一个清白的人，虽然他的意志异常坚定，但是不仅常常对犯有某种不实之罪的重大诋毁感到震惊，而且也常常对此深感屈辱，在这种诋毁不幸地同一些似乎能引为佐证的事情一起发生的时候更是如此。他极感屈辱地发现，竟然有人会以为他的品格是这么卑鄙，以至于认定他会犯下那样的罪行。虽然他十分清楚自己的无辜，不过，光是那样的指控似乎便时常可以使他的品格蒙上一层不名誉与耻辱的阴影，甚至在他自己看来也是如此。他对如此严重的一种伤害行为——不管怎样，它也许常常不宜，有时甚至不可能予以报复——产生的正当义愤，就其本身来说也是一种非常痛苦的感觉。人们的心情再也没有什么比这种不能平息的强烈愤恨更为痛苦的了。清白无辜的人最残酷的不幸，就是遭到别人的诬告，更甚于被戴上损坏名誉的可憎的罪名，无端端送上绞刑架被处死。在这种情况下，清白的这个人心里比那些真正犯了同样的罪而被绞死的人所感到的痛苦更强烈。正如恶贼和拦路强盗一样，恣意犯罪的人往往很少意识到自己行为的恶劣，因而总不后悔。他们总是惯于把上绞刑架看成是一种有极大可能落在自己身上的命运，并不为这种惩罚的公正与否而感到苦恼。因此，当他们被送上绞刑架时，他们只是觉得自己不如别的罪犯那样幸运，从而认命；他们觉得唯一的不安就是害怕死。我们经常看到，甚至这种卑微的可怜虫也能轻而易举地全然战胜这种恐惧。相反，清白无辜的人，对落在自己身上的不公正的惩罚感到愤怒而引起的痛苦，远远超过那种恐惧可能引起的不安。一想到这种惩罚可能给他身后带来的臭名声，就极为惊恐，他怀着极大的痛苦预见到：今后他最亲密的朋友和亲戚们将不是沉痛和满怀深情地回忆他，而会怀着羞愧甚至恐惧之情来回想他那想象上的可耻行为。于是，包围他的那种死亡的阴影，看起来似乎比寻常地狱的自然颜色更为黑暗，也更为阴郁朦胧。为了人类心灵的平静，但

愿这种致命的意外，在任何国家都很少发生。但是在所有的国家里，它们时有发生，即使在正义通常占支配地位的那些地方也是如此。不幸的卡拉斯，是一个不同寻常的坚贞不屈的人（他是完全无辜的，由于被怀疑为杀害了他的儿子，在图卢兹被处车刑后烧死），他在生命的最后时刻祈求免除的，似乎主要不是残酷的刑罚，而是上述罪名损害他死后的名声给他带来的耻辱。在他的四肢被打断，即将被投入火堆烧死时，那位在行刑过程中照料他的法师，劝勉他忏悔犯了他所以被判处死刑的罪。卡拉斯说，我的神父，难道您真能使您自己相信我是有罪的吗？

对于陷入这种不幸境地的人来说，那种局限于现世的粗陋人生观或许不能给予多少安慰。他们不再能做什么事情，使生或死变得高尚可敬。他们被判处了死刑，并且被诅咒永远留下了骂名。只有宗教信仰能够给他们些许有用的安慰。只有宗教信仰能够对他们说，只要无所不能的神认可他们的所作所为，别人的看法都无所谓。只有宗教信仰能够展现另一个世界——彼岸给他们看，彼岸比此岸更正直、慈爱，也更公正，在彼岸时机一到，他们的清白就会被昭雪，他们的美德最终会得到报答；而只有能使扬扬得意的罪人感到胆战心惊的上述伟大法则，才能对蒙受耻辱和侮辱的清白无辜者给予唯一有效的安慰。

和严重的罪行一样，一个敏感的人，因为很轻微的错误而被冤枉背上罪名时，他内心比真正犯错的人由于自责产生的难过更甚。一个风流女子对社会上流传的有关她的行为的颇有根据的猜测甚至会报以一笑。同样一种没有根据的猜测，对一个清白的处女来说却是一种道德上的伤害。我认为，可以把这种情况规定为一种普遍的法则：蓄意犯某种可耻罪行的人，很少会感到这种罪行很不光彩，而惯于犯这种罪行的人，却几乎不会有任何可耻的感觉。

哪怕是悟性很一般的人，都会易于鄙视本不该获得的赞扬，为何不该遭受的责备，却会让一些最健全的和最有判断力的人，强烈地觉得伤心难过？对这种情况的产生或许应该作些考察。

我曾说过，在几乎所有的情况下，痛苦同与之相反和相应的快乐相比，是一种更加具有刺激性的感觉。痛苦把我们的心情压低到我们自然的快乐状态以下的程度，常常比快乐把我们的心情提高到那个自然的快

乐状态以上的程度要大。一个敏感的人更容易因受到正义的指责而感到羞辱，而从来不因受到公正的赞美而感到得意。一个明智的人在一切场合都蔑视不该得到的称赞；但是，他时常猛烈地感受到不应受的谴责对他的不公平。他觉得，如果他自己默不做声地接受人们因他没有做到的事情而赞美他，如果他霸占了不属于他的功劳，那他就无异是一个卑鄙的撒谎者，并且为此应当受到因误会而赞美他的那些人的轻蔑而不是赞美。或许，发现许多人认为自己有可能去做那未曾做过的事情，会给他带来某种有充分根据的快乐。虽然他会对朋友们良好的评价表示感激，但是他还是会认为，自己如不马上消除朋友们的误解，就是一个极为低劣的罪人。当他意识到别人如果知道真相就可能用一种不同的眼光来看待他时，再用他们实际上用来看待自己的眼光来看待自己，并不会给他带来多少快乐。然而，个性软弱的人却时常陶醉于以这种虚妄欺瞒的眼光来看待他自己。他霸占每一桩被归功于他的功劳，并且主张他有许多谁也不会归功于他的功劳。他装作已经做了他实际从未做过的事情，装作已经写了别人所写的文章，装作发明了别人所发明的东西，因而做出剽窃与时常撒谎等等卑劣下贱的恶行。虽然每个有常识的普通人，不至于因为别人认定他做了一件他从未做过的值得赞许的行为而感觉到极其愉快，但是，具有智慧的人却常常会为了他人严厉地责怪他犯了某一种他从未犯过的罪行，而感觉到极大的痛苦。在这种情况下，造物主不仅使痛苦变得比同他相反而相应的快乐更富有刺激性，而且还使它超过了原有的程度。某种自我克制马上使人不再追求荒唐可笑的享受；但它并不总是使人摆脱痛苦。当他否认错归于己的优点时，没有人怀疑他的诚实。当他否认自己被指控犯有的罪行时，他的诚实有可能受到怀疑。他立刻被这种虚妄的诋毁激怒，并且痛心地看到人们相信这种诋毁。他感到他的品质并不足以保护自己不受诋毁。他感到自己的同胞完全不是用他渴望他们用来观察他的那种眼光来看待自己，反而认为他有可能犯有被指控的那种罪行。他完全知道自己是无罪的。他完全知道自己的所作所为；但是，或许任何人都不可能十分明白他自己能做得出什么。对每个人来说，他自己的心灵的特殊构造容得下或容不下什么美好或丑恶的事物，也许或多或少是个令他感到疑惑的问题。朋友们和邻人们的信任以及良好的评价，比任何东西都更加有助于减轻他由于这种令人极不愉快的怀疑而感受到的痛苦；他们的不信任和令人不快的评价则比任何东西都更加容易增加这种痛苦。他可能十分自信地认为他们那令人不快的

判断是错误的，但是这种自信很少大到足以阻止那种判断给自己留下印象；他的感受能力越强，他的敏锐度越高，他的自信心越不足，则别人的恶评对他的影响便会越大，而他也就越不可能处之泰然。

有必要指出的是，一切可能的情况下，其他人与我们自己的感觉和判断能不能达成一致，对于我们的重要性，要依据我们能不能确定自己感觉的合宜性和判断的正确性。我们越是感到不确定，那么与他人的感觉与判断能不能达到一致，对我们来说，就越重要。

有时，一个敏感的人可能对他会过多地放纵可以称为高尚情感的感情，譬如，在他自己或朋友受到伤害时，他也许会担心自己的义愤过于强烈。他心里忐忑不安，害怕自己在只是热心地想要伸张正义时，由于情绪太过激动而对其他某个人造成真正的伤害。那些人虽然不是清白无辜的，但也许并不全然是像他最初了解的那样的罪人。在这种情况下，他人的看法对他来说极为重要。他们的赞同是最有效的安慰；他们的不赞同则可能成为注入他那不安心理的最苦、最剧烈的毒药。当他对自己的行为的每一个环节都感到十分满意时，他人的判断，对他来说，往往就比较不重要。

有一些很高尚美妙的艺术作品，其卓越的程度只能由某种细腻微妙的品味给予鉴定，而鉴定的结果看起来也总是多少有些见仁见智。另外有些艺术，其成就既经得起充分论证，又经得起令人满意的检验。在上述不同艺术精品候选者中，前者比后者更加渴望得到公众的评价。

一首诗是不是美妙，是取决于细微的品味鉴赏能力的，所以所有初入诗坛的年轻诗人都不可能确定自己的诗是不是美妙。因此，再也没有什么比得到朋友和公众的好评更能使他喜气洋洋；再也没有什么比相反的评价更能使他深感羞辱。前一种情况确立，而后一种情况则动摇，他渴望对自己的作品怀抱的好评。经验与成功也许迟早会使他对自己的判断稍微多一些自信。然而，他老是容易为公众作出相反的判断而感到极度的羞辱。拉辛对自己的《费德尔》——一部最好的悲剧，或许已译成各国文字——获得不大的成功深为不满，因而他虽然风华正茂，写作技能处于顶峰，也决意不再写作任何剧本。那位伟大的诗人经常向他的儿子诉说，最琐碎的不当批评给予他的痛苦，总是远远大于最高与最公正

的赞美给予他的快乐。众所周知，伏尔泰对同样极轻微的指责极为敏感。蒲柏先生的《顿西亚德》如同一切最优美和最和谐的英国诗篇一样，是不朽的著作，却为最低劣和最卑鄙的作家们的批评所伤害。据说格雷（他兼有弥尔顿的壮丽和蒲柏的优美和谐，同他们相比，除了写作再多一点之外，并没有什么使他不配成为第一流的英国诗人）由于自己最好的两首颂诗被人拙劣和不恰当地模仿而受到很大的伤害，因而此后不想再写重大的作品。那些以所谓华丽的散文写作自夸的文人，其敏感的程度也有几分近似诗人。

我有幸结识的两位最伟大的数学家，我相信他们也是两位当代最伟大的数学家，即格拉斯哥大学的罗伯特•西姆森博士和爱丁堡大学的马修•斯图尔特博士，从来没有因为无知的人们忽视他们的某些最有价值的著作而感到过丝毫不安。有人告诉我，艾萨克•牛顿爵士的伟大著作《自然哲学的数学原理》被公众冷落了好几年。也许那个伟人的平静从未因之受到片刻的搅扰。自然哲学家们，就他们不受舆论的影响而言，与数学家们几乎相同，而对于他们自己的发现与观察结果有什么样的价值，他们的判断也多少享有同一类的安稳与宁静。

或许，各类不同文人的道德品行，有时多少受他们与公众的这种大不相同的关系的影响。

因为鲜被舆论影响，数学家和自然哲学家们，很少会受到什么诱惑去组成小团体，借此强大自己的势力，或是削弱对手的实力。他们一般态度亲和举止坦然，相互之间和睦相处，彼此维护对方的声誉，不会为了获得公众的赞扬而参与阴谋诡计，他们在自己的著作得到赞同时会感到高兴，受到冷遇时也不会很恼火或非常愤怒。

就如诗人或以所谓华丽的写作自夸的那些人来说，情形并非总是如此。他们非常容易分成各种文人派别；每个团体往往公开地和几乎总是隐秘地把别人当做不共戴天的仇敌，并运用各种卑劣的诡计和圈套以抢先获得公众对自己成员作品的好评，攻击仇敌和对手的那些作品。在法兰西，波洛瓦不认为这么做有损他们自己的人格：他们带头组成一个文艺帮派，首先用来打压奎纳特和裴罗特的名誉，后来又用来打压丰特奈尔和拉莫特的名誉，甚至以一种极不尊重的亲狎态度对待个性善良的拉

封丹，因为拉封丹个性天真率直。在英国，和蔼可亲的艾迪生先生并不认为为了贬低蒲柏先生与日俱增的声誉而充当某一小文学团体的领袖，会同自己高尚和谦虚的品质不相称。丰特奈尔先生在撰写科学院——一个数学家和自然哲学家的团体——成员的生活和为人时，经常有机会颂扬他们亲切朴实的风度；他认为，这在数学家和物理学家中间是如此普遍，以至成为整个文人阶层，而不是任何个人的特有的品质。达兰贝尔先生在撰写法兰西学会——一个诗人和优秀作家们的团体——的成员，或者人们认为是该团体成员的那些人的生活和为人时，似乎并不是经常有这种机会去作这一类评论，他也未曾想要主张这种和蔼可亲的个性是他所歌颂的那一群文人的特性。

对自己的优点难以确定，以及期望它得到好评，自然足以使我们渴望了解别人对我们优点的评价；使我们在听到正面的意见时感到非常的高兴，并且使我们在听到反面的意见时感到非常的伤心。但是它们不足以使我们以阴谋诡计和结党营私来获得良好的评价或回避不好的评价。当某个人贿赂了所有听审的法官时，全体一致的法庭判决虽然可以为他赢得诉讼，但绝不可能使他相信自己有理。如果他纯然只是为了弄清楚自己有理而进行诉讼的话，那他就绝不该去贿赂法官。不过，虽然他希望法院判决自己有理，但他也同样希望获得胜诉；他因此而去贿赂法官。如果赞扬对我们来说并不重要，而只是能证明我们应该受到赞扬，我们就决不会力图用不正当的手段去得到它。虽然别人的赞美，对智者来说，至少在不确定的场合，主要的重要性在于它是我们值得赞美的证明。但是，它本身终究也有些重要性，所以，（在这种场合，我们的确不能称他们为智者，而只能称之为）品格远高于普通水准的人，有时候也会企图以很不正当的手段去博取赞美或避免谴责。

赞扬和责备表达别人对我们的品质和行为的情感实际上是什么；值得赞扬和应当责备表达别人对我们的品质和行为的情感自然应该是什么。喜爱赞美，就是渴望我们的同胞对我们产生好感。喜爱值得赞美，就是渴望使我们自己成为那些好感的适当对象。到此为止，这两种心理因素彼此相关与近似。同样的近似和相似也存在于对责备和该受责备的畏惧之中。

一个渴望做出，或实际做出，某一值得赞美的行为的人，大概也会

渴望得到那行为该得的赞美，有时候也许还会渴望得到比该得的更多的赞美。在这种情况下，两种天性混成一体。他的行为在何种程度上受到前者的影响，又在何种程度上受到后者的影响，常常连自己也分辨不清。对别人来说，则必定总是如此。那些打算把他的行为的价值贬低的人，主要或完全把他的行为归因于他纯粹喜爱赞美的心理，亦即，归因于他们所谓的纯粹虚荣心。那些有意对他的行为给予较正面的评价的人，主要或完全把他的行为归因于他喜爱值得赞美的心理；亦即，归因于喜爱人类的行为中那种真正高尚与尊贵的成分；归因于，不单是喜爱得到其同胞的赞美与嘉许，而是喜爱值得其同胞的赞美与嘉许。旁观者根据自己思考的习惯，或者根据对他正在考察的人们的行为所能产生的好恶，既可把这种行为中的优点想象成这个样子，又可把它想象成另一个样子。

某些居心不良的哲学家，在判断人类的天性时，如同脾气乖戾的人在互相判断对方的行为时往往采取的做法一样行事并把应该归于对值得赞扬的那种行为的喜爱归结为对赞扬的喜爱，或者归结为他们称做虚荣心的东西。我在后面会有机会来对他们的某些哲学体系作一说明，现在且存而不论。

有些脾气不好、愤世嫉俗的哲学家，在批判人性时，做法就像某些脾气暴躁的人在批判彼此的行为时往往会做的那样：他们把每一项应该归因于喜爱值得赞美的行为，全都归因于喜爱赞美，亦即，全都归因于他们所谓的虚荣心。很少有人会满足于他们自己的感觉，即他们已具备自己所钦佩，并在别人看来是值得赞扬的那些品质，或者已实施那些行为；除非人们同时公认他们具备了前者，或实施了后者；或者，换言之，除非他们实际上获得了自己认为应当给予前者和后者的那种赞扬。然而，在这方面，人们彼此的差异相当显著。有些人似乎不在乎别人赞美他们，只要他们在自己的内心里完全相信自己已经达到了值得赞美的境地。其他人看起来却比较不关心自己是否值得赞美，而比较关心别人是否赞美他们。

没有人能够对避免了自己行为中所有该受责备的东西而感到完全满意或尚可满意；除非他也避免了责备或非议。一个智者甚至在他完全应该得到赞扬的时候也常常会对此毫不在意；但是，在所有影响重大的事

情上，他一定会极其小心谨慎地尽力节制他的作为，不仅要避免犯下任何应受谴责的过失，而且也要尽可能避免被任何人怪罪谴责。他绝不会为了避免他人的谴责而做出任何他觉得应受谴责的事情，譬如，疏忽任何他应尽的责任，或错过任何机会去做任何他觉得实在值得大大赞美的好事。不过，由于存在这些顾忌，他将极为急切和小心地避免责备。甚至因为做出值得赞扬的行为，而显露出对赞扬较强烈的渴望，也往往不是一个伟大智者的特征，而通常是某种程度虚弱的标记。但是，在想要避免沾惹任何谴责或非议的阴影上身的那种焦虑当中，也许没有任何软弱的性格，而往往有最值得赞美的精明审慎。

西塞罗说："许多人蔑视荣誉，但是他们又因不公正的非议而感到莫大的屈辱；而这是极为矛盾的。" 然而，此一矛盾现象似乎是建立在一些最不可能改变的人性原理上。

无所不知的造物主就这样教导人，要他尊重同胞们的感觉与批判；要他在他们赞许他的作为时，或多或少地觉得快乐，如果他们不赞同他的行为，他就或多或少地感到不快。造物主把人——如果我可以这样说的话——变成了人类的直接审判员；造物主在这方面正如在其他许多方面一样，按照自己的设想来造人，并指定他作为自己在人间的代理者，以监督其同胞们的行为。天性使他们承认如此赋予他的权力和裁判权，要在被他责备时，或多或少地感到羞愧难过，并且要在被他赞美时，或多或少地觉得高兴。

虽然人以这种方式变为人类的直接审判员，但这只是在第一审时才如此；他的判决可以被上诉到某个地位远为崇高的法庭，亦即，上诉到自己的良心所主持的法庭，上诉到假想中的那位公正且充分了解情况的旁观者所主持的法庭，上诉到他们胸怀里的那个人，那个在他们内心里审判与裁决他们的行为的大法官所主持的法庭。上述两种法庭的裁判权都建立在某些方面虽然相似和类似，但实际上是不同和有区别的原则之上。外部那个人的裁决权完全以对实际赞扬的渴望，以及对实际责备的嫌恶为依据。里面的那个人所拥有的审判权威，则是完全基于我们喜爱自己值得赞美，以及厌恶自己应受谴责，亦即，基于我们渴望具备或做出我们所以对他人感到敬爱与钦佩的那些品性与行为，以及基于我们害怕具备或做出我们所以对他人感到厌恶与鄙视的那些品性与行为。如果

外部的那个人为了我们并未做出的行为或并没有影响我们的动机而称赞我们，内心那个人就会告诉我们，由于我们知道自己不应该得到这种称赞，所以接受它们就会使自己变成可卑的人，从而立即压抑住这种没有理由的喝彩可能产生的自满和振奋的心情。相反，如果外部的那个人为了我们从未做出的行为或并未对我们可能已经做出的那些行为产生影响的动机而责备我们，内心的那个人就会马上纠正这个错误的判断，并且使我们确信自己决不是如此不公正地给予自己的责难的合宜对象。但是，在这场合，以及在其他某些场合，里面的那个人有时候仿佛是被外面的那个人的疾言厉色给吓呆了似的。有时候朝我们身上倾泻而来的谴责，声势宛若排山倒海，把我们分辨什么是值得赞美以及什么是应受谴责的自然感觉能力，似乎全给震慑得痴呆麻痹了。虽然内心那个人的判断或许绝对不会被改变和歪曲，但是，其决定的可靠性与坚定性已大为减损，因而其使我们内心保持平静的天然作用常常受到巨大的破坏。当所有的同胞似乎都高声责备我们时，我们几乎不敢宽恕自己。那个设想的我们行为的公正的旁观者好像怀着恐惧和犹豫不定的心情提出有利于我们的意见；如果所有真实的旁观者全体一致并且激烈地作出不利于我们的评判，则即便是假想中的那位公正旁观我们所作所为的人，当他要作出于我们有利的评判时，似乎也将满怀畏惧与踌躇，因为那些真实的旁观者的眼睛与立场正是他在评判我们的行为时想要尽力采纳的。在这种情况下，心中这个半神半人的人就表现出像诗中所描写的那样，虽然部分具有神的血统，但是也部分具有人的血统。当他的判断由值得赞扬和该受责备的感觉可靠和坚定地引导时，他似乎合宜地按照神的血统行事；但是，当他默默地忍受自己被无知与软弱的旁观者的批判声给吓呆了时，他便泄露出他与人类的血缘关系，他的举动也就似乎比较合适他身上属于人的那一部分血统，而比较不合适神的那一部分血统。

在这种情况下，那个情绪消沉、内心痛苦的人唯一有效的安慰就在于上诉到某个地位更为崇高的法庭，上诉到照见一切的上帝所主持的法庭，他的眼睛绝不会被蒙骗，他的判决绝不会被扭曲。在这个最高审判者前他的清白无辜将在适当的时候宣布，他的优良品德最终将得到回报。对于这个最高审判者准确无误的公正裁决的信念，是他那沮丧和失望的心情所能得到的唯一支持。在他深感不安和惊讶时，是天性把这个最高审判者作为伟大的保护者树立在他的心中，不仅保护他在现世的清

白无辜，而且还保护他的心情平静。在许多场合，倚赖我们对来世的卑微希望与期盼：这是一个深植于人性的希望与期盼，唯有它能够支持人性坚守自身尊严的崇高理念；唯有它能够为人性照亮那不断逼近的难免一死的阴沉前景，并且在有时候由于尘世的混乱而使人性遭遇到的一切最严重的灾难中，维持人性的开朗。这样的世界将会到来，在那里，公正的司法将普施众人；在那里，每个人都将置身于其道德品质和智力水平真正同他相等的那些人之中；那里，有具有那些谦逊才能和美德的人，那种才能和美德由于为命运所压抑而在今世没有机会显示出来；它们不仅不为公众所知而且他也不相信自己具备，甚至连内心那个人也不敢对此提供任何明显而又清楚的证明。那种谦虚的、未明言的、不为人所知的优点在那里将得到适当的评价，有时还被认为胜过在今世享有最高荣誉、并由于他们处于有利的地位而能做出非常伟大和令人叹服的行为的那些人；这教条，在各方面是这么的值得尊敬，是这么具有使软弱的心灵获得抚慰的效果，是这么具有讨人喜欢的吹捧人性庄严伟大的效果，以至于每一个有品德但不幸对这教条起疑的人，都免不了会极其认真焦急地想要相信它。若不是它的一些最狂热的信徒，要我们相信的那种将在来世里实施的赏罚分配，常和我们整体的道德感直接背道而驰，它就绝不可能遭到反对宗教者的嘲讽与讪笑。

我们大家经常听到许多年高德劭但满腹牢骚的老臣抱怨说，阿谀奉承的人常常比忠诚积极的侍臣更受宠爱，谄媚奉承常常比优点或贡献更快和更有把握得到晋升，在凡尔赛宫或圣•詹姆斯宫献一次媚，顶得上在德国或法兰德斯打两场仗。但是，这种被认为甚至会使软弱的尘世君主蒙羞的做法，却被当做一项义举归功于神的完美；祈祷皈依的勤务，公开与私下礼拜神明，甚至被某些才德兼备的人士描述成唯一有资格在来世获得奖赏或免受惩罚的美德。它们也许是与他们的处境最相配的美德，而他们本身也的确主要以它们见长，并且我们全都倾向高估我们自己的品行优点的价值。雄辩而富有哲理的马亚隆在为卡蒂耐特军团的军旗祝福而作的一次讲演中，向他的军官们讲了下面一段话："先生们，你们最可悲的处境是什么，那就是生活在艰难困苦之中，在那儿，服务和职守有时比修道院极其严格的苦修还要艰苦；你们总是苦于来世的虚无缥缈，甚至常常苦于今世的徒劳无功。可叹啊！独居在小小的庵室里的修道僧，在他不得不折磨肉体与迫使肉体服从精神的过程中，有一个肯

定会有报酬的希望在支持他，而减轻主基督的制裁的那种恩典也在暗中抚慰他。但是，你们临终时会大胆地向神陈述你们工作的辛劳和每天的艰苦吗？会大胆地向他恳求任何报偿吗？并且在你们所作的全部努力之中，在你们对自己所作的全部强制之中，什么是神应当加以肯定的呢？然而，你们一生中最好的光阴已经奉献给你们的职业，十年的军旅生涯磨损你们身体的程度，也许远胜于一生忏悔与禁欲的苦修。可叹啊！我的主内兄弟们，那些受苦的日子，只要有一天是奉献给主基督的，也许便已经为你取得了永久的幸福。某一件事，对人性来说是痛苦的，但它是为上帝做的，或许会使你们得到圣者的称号。不过你们做了这一切，在今世是不会有报应的。”

像这样把某个修道院的徒劳的苦修比做高尚的战争的艰难和冒险，可以使人变得高贵的艰辛与危险相比；像这样推定，在神的眼里，修道院里一天或一小时的苦修，比战场上光荣奋战一生更有价值，这无疑违背了我们全部的道德感，是肯定同天性教导我们要据以控制自己的轻蔑和钦佩心理的全部原则相违背的。然而，正是这种精神，一方面把天国留给了僧侣修士们，或留给了言行同僧侣修士们相似的人们，而另一方面却把地狱留给所有历代的英雄，所有政治家与立法者，所有诗人与哲学家，所有那些曾经在有助于人类的基本生存、人类的生活便利或品位提升的各种技艺方面有过发明、改良或卓越表现的人，所有守护人类、开导人类与嘉惠人类的伟人。所有那些我们对值得赞扬的天生感觉促使自己把他们看成是具有最大的优点和最崇高的美德的人，皆将下地狱。我们会对这个最值得尊重的信条由于被如此莫名其妙地滥用而有时遭到轻视和嘲弄感到惊奇吗？至少那些对虔诚的和默祷的美德或许缺乏高尚趣味或癖性的人会对此感到惊奇吗？

第三章　良心的影响和权威

尽管某些例外的情况下，良心的认同让软弱的人觉得满意不太容易；尽管假设的那个公正的旁观者发表了伟大的证言，却不一定完全可以独自鼓足软弱者的信心，但是，在所有的场合，良心的影响和权威都

是非常大的；只有在请教内心这个法官后，我们才能真正看清与己有关的事情，才能对自己的利益和他人的利益作出合宜的比较。

如同肉眼看到东西的大小并非依它们的真正体积而是依它们的远近而定一样，人心之中天然生就的眼睛看起东西来也可能如此；并且，我们用几乎相同的办法来纠正这两个器官的缺陷。我现在所在的地方，在我桌子旁边有一扇很小的窗户，它几乎被一大片茂盛的草坪、树林和起伏的山峰填满，对于我所在的屋子，这扇小窗户明显很小，里面的景物也很小。要是把那些体积大的物体和我身边的小东西作一个公正的比较可能性很小，除非我假想让自己站到别的地方，这个站的地点离它们的距离几乎一样，这样同距离去观测它们，以便对它们实际的大小比例作个判断。习惯和经验使我如此容易和如此迅速地这样做，以致几乎是下意识地去做；并且一个人在能够充分相信那些显露在眼前的远处对象是如何渺小之前，要不是他在想象中，根据事先掌握到的一点点有关那些远处物体的实际大小的知识，把它们膨胀放大了的话，在他看来，它们将会是何等的渺小。

按照同样的逻辑，我们人性中原始的自私，把自己的一丁点儿利益得失看得比某个和我们没有特殊关系的他人最切身的利益还重，这会激起某种更为强烈的快乐或悲伤，引出某种更为强烈的渴望和厌恶。只要从这一立场出发，他的那些利益就决不会被看得同我们自己的一样重要，决不会限制我们去做任何有助于促进我们的利益而给他带来损害的事情。我们要想对彼此相反的利益作适当的比较判断，一定要改变自己的立场。我们在观察彼此相反的利益时，站在自己的立场并用自己的眼睛或是站在对方的立场用对方的眼睛去看都是不客观的，我们必须站在第三者的立场，并用第三者的眼睛去判断。这个第三者同我们没有什么特殊的关系，他在我们之间没有偏向地作出判断。这里，习惯和经验同样使得我们如此容易和如此迅速地做到这一点，以致几乎是无意识地完成它；而在这场合，我们也需要稍微回想一下，甚至需要具备一定程度的哲理修养，才会相信，要不是有那种能够分辨什么是合宜与正义的感觉，矫正了我们的情感中原本自然的不对等关系，那么要使我们相信自己对有最大关系的邻人毫不关心，毫不被他的任何情况所动，就需要某种程度的思考，甚至是某种哲学的思考。

假设一个大国和它的亿万居民，突然之间，让一次地震给全部毁灭和埋葬了；并且让我们来考虑，一个和它没有任何关系的有人性的人在知道这个国家发生这个可怕的灾难时会受到什么影响。我猜测，刚开始他会觉得十分悲伤，因为这众多不幸的人所遭遇的厄运，他忧郁地评论人生的无常和幸福的脆弱，他还为人类的智慧成果瞬间消失备感惋惜。要是一个投机商人的话，或许还会推而广之地想到这种灾祸对一些地区的商业和全世界平时的贸易往来所能产生的影响。而一旦作完所有这些精细的推理，一旦充分表达完所有这些高尚的情感，他就会同样悠闲和平静地从事他的生意或追求他的享受，寻求休息和消遣，好像不曾发生过这种不幸的事件。最不足挂齿的霉运，如果有可能落在他自己身上的话，将会导致更多真正的焦虑与不安。如果他将在明天失去他的一根小指头，他今晚就会睡不着觉。但是，倘若他从来没有见到过某国的亿万同胞，他就会在知道了他们毁灭的消息后怀着绝对的安全感呼呼大睡，亿万人的毁灭同他自己微不足道的不幸相比，显然是更加无足轻重的事情。然而一个有人道精神的人，为了阻止这个微不足道的不幸降临到他自己身上，是否愿意牺牲亿万个他的同胞们的性命，即使他从未见过他们？人类的天性想到这一点就会惊愕不已，世界腐败堕落到极点，也绝不会生出这样一个能够干出这种事情的坏蛋。但是，究竟是什么造成了这个差异？当我们的被动的感觉几乎总是这样龌龊与这样自私时，我们的主动的情感原理怎么会经常是这样慷慨宽宏与这样高贵?既然我们总是深深地为任何与己有关的事情所动而不为任何与他人有关的事情所动，那么是什么东西促使高尚的人在一切场合和平常的人在许多场合为了他人更大的利益而牺牲自己的利益呢？能够如此对最强烈的自爱冲动给予反制的那股力量，不是轻柔的人道力量，不是自然女神在人心中燃起的那一点朦胧微弱的慈悲火花。它是在这种场合自我发挥作用的一种更为强大的力量，一种更为有力的动机。它是理性、道义、良心、心中的那个居民、内心的那个人、判断我们行为的伟大的法官和仲裁人。每当我们即将做出影响他人幸福的举动时，以一种能够使我们最放肆冒失的激情吃惊的声音，向我们呼叫，要我们注意我们自己只不过是芸芸众生中的一员，在任何方面都不比芸芸众生的其他任何一员重要；并且要我们知道，当我们这么不知羞耻与这么盲目地重视我们自己而不顾他人时，我们将变成怨恨、憎恶与诅咒的适当对象。只有从他那里我们才知道自己以及与己有关的事确是微不足道的，而且只有借助于公正的旁观

者的眼力才能纠正自爱之心的天然曲解。是他向我们指出慷慨行为的合宜性和不义行为的丑恶；指出为了他人较大的利益而放弃自己最大的利益的合宜性；指出为了获得自己最大的利益而使他人受到最小伤害的丑恶。在许多场合促使我们奉行那些神圣的美德的，不是对我们邻人的爱，也不是对人类的爱，而是一种比较强烈的爱，是一种更有力量的情感，一种对光荣而又崇高的东西的爱，一种对伟大和尊严的爱，一种对自己品质中优点的爱。

当他人的幸福或不幸在各方面都依我们的行为而定时，我们不敢像自爱也许会暗示我们去做的那样，把自己个人的利益置于众人的利益之上。内心那个人马上提醒我们：太看重自己而过分轻视别人，这样做会把自己变成同胞们蔑视和愤慨的合宜对象。而这样的情感并不仅局限于那些特别慷慨宽宏与特别有美德的人。它深深地打动每一个还算合格的士兵，这样的士兵会觉得，如果他被认为有可能在危险面前退缩，或在尽一个军人之职时需要他豁出命来或抛弃生命时有可能踌躇不前，他将变成军中同胞们轻蔑鄙夷的对象。

任何人绝不可以这样看重他自己而不顾其他任何人，以致为了私利而伤害或损害他人，即使前者的利益可能比后者的伤害或损害大得多。穷人绝不可以诈骗或窃盗富人的任何财物，即使所得之物给前者带来的利益比所失之物使后者受到的损害更大。在这场合，心里面的那个人也会立即呼叫他，说他并不比他的邻人更为重要，而且他那不正当的偏爱会使自己既成为人们轻视和愤慨的合宜对象，又成为那种轻视和愤慨必然会带来的惩罚的合宜对象，因为他这样做已经违反了若要维系人类社会的安全与和平，社会成员就必须遵守的那些神圣规则中的某一条规则。一般说来，正直的人害怕的是这种行为所带来的内心的耻辱，是永远铭刻在自己心灵上的不可磨灭的污点，可能比降临到他身上的最大的外来灾难更为可怕；不会有普通诚实的人没在心坎里感受到下面这一则伟大的斯多葛派的格言所蕴涵的真理：对一个人来说，不正当地夺取另一个人的任何东西，或不正当地以他人的损失或失利来增进自己的利益，是比从肉体或从外部环境来影响他的死亡、贫穷、疼痛和所有的不幸，都更违背天理的事情。

当别人的幸福和不幸确实没有哪一方面依我们的行为而定时，当我

们的利益和他们的利益完全分离，以至于在这两种利益之间既没有关联也没有竞争时，我们未必总是认为，很有必要抑制我们对自己事情天生的或许是不合宜的挂虑，或者抑制我们对他人事情天生的或许是不合宜的冷漠之情，最普通的教育教导我们在所有重大的场合要按照介于自己和他人之间的某种公正的原则行事，甚至平常的世界贸易也可调整我们行为的原则，使它们具备某种程度的合宜性。但是，曾经有人说，唯有最不自然的与最为精细讲究的教育，才能够矫正我们的被动的情感中种种的不公平，而且也有人曾经自负地说，我们若想达成这个目的，就必须倚赖最严格的，以及最深奥的哲学训练。

有两派不同的哲学家试图教我们学习所有道德课程中最困难的这一课。一类哲学家试图增强我们对别人利益的感受；另一类哲学家试图减少我们对自己利益的感受。第一派哲学家要我们同情他人的程度就像我们自然同情我们自己那样；第二派哲学家要我们同情自己的程度就像我们自然同情他人那样。或许，两者都使自己的教义远远超过了自然和合宜的正确标准。

第一派是那些啜啜泣泣和意志消沉的道德学家，他们无休止地指责我们在如此多的同胞处于不幸境地时愉快地生活，说还有这么多我们的同胞仍过着悲惨的生活；他们认为我们成功时自然觉得的喜悦是邪恶的，因为这喜悦没想到每一刻都还有许多可怜人在各种悲惨的境遇中受苦，这些可怜人无时不在各种灾难之中挣扎，无时不在贫困之中煎熬，无时不在受疾病的折磨，无时不在担心死亡的到来，无时不在遭受敌人的欺侮和压迫。他们认为，对种种悲惨的境遇感到怜悯，应该会使所有幸运者的快乐熄灭，并且对所有的人表示出某种惯常的忧郁沮丧之情。尽管那些悲惨的境遇，我们从未见过，也从未听过，我们却无疑可以相信它们随时都在蹂躏许许多多我们的同胞。但是，首先，对自己一无所知的不幸表示过分的同情，似乎完全是荒唐和不合常理的。拿全世界平均数来说，我们每遇到一个蒙受痛苦或不幸的人，便找得到二十个成功快乐的人，或至少是处境还过得去的人。确实，没有什么理由可以说明，为什么我们应当为一个人哭泣而不为二十个人感到高兴。其次，这种不自然的怜悯，不仅荒谬，而且也似乎全然不可能修行得到。那些装作具有这种品质的人，除了一定程度矫揉造作的、故作多情的悲痛之

外，通常并不具备其他任何东西，这种悲痛并不能感动人心，只能使脸色和谈话不合时宜地变得阴沉和不愉快。最后，这种德性，即使修行得到，也完全无济于事，只会使具有这种德性的人心情悲伤而已。我们对那些同自己不熟悉和没有关系的人、对那些处于自己的全部活动范围之外的人的命运无论怎样关心，都只能给自己带来烦恼而不能给他们带来任何好处。我们因何目的要为远不可及的世界来烦恼自己呢？所有人类，即便是那些与我们距离极遥远的人类，无疑都有资格获得我们的祝福，而我们也自然会给予他们祝福。但是，尽管他们是不幸的，为此而给自己带来烦恼似乎不是我们的责任。所以，那些我们帮助不到也伤害不到的人，那些在各方面都距离我们如此遥远的人，我们对他们的命运几乎不怎么关心，似乎是造物主的一个贤明的安排：如果在这方面有可能改变我们的原始天性的话，那么这种变化并不能使我们得到什么。

从来没有人批评我们，说我们对他人成功时的喜悦太过缺乏同情。只要我们对成功者产生的好感不受妒忌的妨碍，它就容易变得非常强烈；那些责备我们对不幸者缺乏足够同情的道德学家们，也责备我们对幸运者、权贵和富人极易轻率地表示钦佩和崇拜。

另有一类道德学家通过降低我们对特别同自己有关事物的感受，以矫正我们的被动的情感中种种自然的不公平。我们可以把古时候所有门派的哲学家都算进这一派，尤其是古代的斯多葛派。根据斯多葛派的理论，人不应把自己看做某一离群索居的、孤立的人，而是这世界的一个公民，是这浩瀚的大自然共和国当中的一个成员。他应当时刻为了这个大团体的利益而心甘情愿地牺牲自己的微小利益。他自身的利害得失，对他的情感所造成的影响，应该不会大于这个浩瀚的体系中其他任何同等重要的成员的利害得失对他的情感所造成的影响。我们不应当用一种自私激情易于将自己置身于其中的眼光，而应当用这个世界上任何其他公民都会用来看待我们的那种眼光，来看待自己。发生在我们自己身上的那些利弊得失，我们应该视同宛如发生在我们的邻人身上，或者换句话说，我们应该像我们的邻人那样看待发生在我们身上的利弊得失。爱比克泰德说："当我们的邻人失去了他的妻子或儿子时，不会有谁不觉得这是一件人生固有的灾难，一件完全按照常理发生的自然事件。但是，当同一件事发生在我们身上时，我们就会痛哭出声，似乎遭受到最可怕

的不幸。然而，我们应该回想，当这意外发生在他人身上时，我们的情感是怎样受影响的，而如果那时候我们的情感也是那样，那么他人之情况对我们的影响也就是我们自己的情况应对我们产生的影响。”

有两种不同的私人不幸，很容易使我们的情感逾越合宜的界限。一种是首先影响与我们特别亲近的人，譬如，我们的父母、我们的孩子、我们的兄弟姐妹，或我们的密友等等，然后才间接影响我们的不幸；另一种是那些直接影响到我们自己的身体、财富或名誉的不幸，诸如疼痛、疾病、即将到来的死亡、贫穷、耻辱等等。

处于前一种不幸之中，我们的情绪无疑会大大超过确切的合宜性所容许的程度；但是，我们的情感也同样可能没达到这个合宜的标准，而事实上也常常出现这样的情况。一个对自己的父亲或儿子的死亡或痛苦竟然同对别人的父亲或儿子的死亡或痛苦一样不表示同情的人，那他就会显得既不是一个好儿子也不是一个好父亲。这样一种违反人性的冷漠之情，绝不会引起我们的赞许，反而会招来我们最强烈的非议。然而，在各种亲属的感情当中，有一些很容易因为流于过分而惹人不快，而其余则比较容易因为失之不足而惹人不快。造物主出于极为明智的目的使绝大部分人或许是所有人心中的父母之爱较之儿女的孝顺更为强烈。种族之延续和繁衍全靠前一种感情而不是靠后一种感情。在平常的场合，孩子的生存完全倚赖父母的呵护，而父母的生存则很少倚赖孩子的呵护。因此，造物主使前一种感情变得如此强烈，以致它通常不需要激发而是需要节制；道德学家们很少尽力教导我们如何纵容子女，而通常是尽力教导我们如何抑制自己的溺爱，抑制自己过分的体贴关怀，即我们倾向于给予自己子女的较之给予别人子女的更多的不正确的偏爱。相反，他们劝勉我们要敬爱孝顺我们的父母，而且要在他们年老时，适当地报答他们在我们的青幼年时期给予我们的亲切呵护。基督教的“十诫”要求我们尊敬自己的父母，而没有提及对自己子女的热爱。造物主事先已为我们履行后一种责任作了充分的准备。很少有人被指责，说他们假装比实际上更溺爱他们的子女。他们有时候倒是被怀疑太过虚有其表地卖弄他们对父母的孝顺。由于同样的理由，人们怀疑寡妇夸示的悲痛不是出于真心。这种亲切的情感即使过分，我们也会给予尊敬，如果我们能相信它的真诚；而即使我们可能不完全赞许它过分，我们也不至于

会严厉谴责它。这种感情似乎值得加以称赞，至少在那些假装具有这种感情的人看来是这样，上述装腔作势就是一个证明。

甚至过分显现那些很容易以它们的过分而惹人不快的亲切的情感，虽然看起来该受责备，但绝不会令人讨厌。我们责备某一父母的过分溺爱和挂虑，因为某些情况最终会证明这对子女是有害的，同时对父母也是极为不利的；但是，我们很容易原谅这种溺爱与焦虑，绝不会对它感到怨恨或憎恶。而通常缺少这种过分的感情，似乎总是特别令人憎恶。那个对自己的亲生儿女显得毫无感情，在一切场合抱着不应有的严厉和苛刻态度对待他们的人，似乎是所有残暴的人当中最可憎恶的人。合宜感，绝对没有要求我们完全根绝那种自然会使我们对我们最亲近的那些人的不幸感触良深的特殊感觉能力。这种感觉能力的欠缺，反而远比它的过分发达，更可能违逆合宜感。在这种情况下，斯多葛派的冷漠从来是不受人欢迎的，并且用一切形而上学的诡辩来维护的这种冷漠，除了把纨绔子弟的冷酷心肠增强到大大超出其天然的傲慢无礼之外，还会有其他什么作用？很少在这种情况下，那些最出色地描绘了高尚微妙的爱情、友谊和其他一切个人和家庭感情的诗人和小说家，例如拉辛、伏尔泰、理查森、马利佛、里科波尼，都是比芝诺克里西波斯或爱比克泰德更好的教员。

那种有所节制地同情他人的不幸，而又不至于使我们无法履行任何责任的感受，譬如，我们对亡友们感到的那种忧郁与深情的思念，正如格雷所说的那样，因亲爱的人内心悲伤而感到痛苦——决不是一种不好的感觉。虽然它们外表上具有痛苦和悲伤的特征，但实质上全都具有美德和自我满意的崇高品质。

那些直接影响到我们自己的身体、财富或名誉的不幸，情形就不同了。我们感情的过分比感情的缺乏更容易伤害合宜的感情。只有在极少数场合，我们才能极其接近于斯多葛派的冷漠和冷淡。

我曾在前面指出，对任何源自身体的情感，我们很少会有什么同情感。由某种偶然的原因，例如割伤或划破肌肉引起的疼痛，或许是旁观者最能有深切同感的肉体痛苦。他的邻人濒临死亡，也会大大触动他的情感。然而，在这两种场合，和主要当事人所感觉到的相比，他的感触

是这么的微弱，因而后者决不会因前者非常安逸地表现他感到的痛苦而感到不快。

单单缺乏财富，或只不过是贫穷，不会引来多少同情。为此抱怨非常容易成为轻视的对象而不是同情的对象。我们瞧不起乞丐，虽然他死皮赖脸地哀求也许可以从我们身上敲诈到一些施舍，但他绝对很少是我们真正怜悯的对象。从富裕沦为贫困，由于它通常使受害者遭受极为真实的痛苦，所以多数会引起旁观者极为真诚的怜悯。以目前的社会状态来说，若不是当事人本身犯了某些过失，而且还是某些相当严重的过失，这样的不幸是不太可能发生在他身上的。但是，人们通常十分怜悯他，因而决不会听任他陷入极端贫困的状态；而靠朋友的资力，还常常靠有很多理由抱怨他的轻率行为的那些债权人的宽容，他通常都能得到虽然微小、平常，但多少是体面的资助。对遭逢这种不幸的人，我们也许会轻易原谅某种程度的软弱，可是，那些带着最坚定不移的脸色，以最轻松自在的神情调整他们自己以适应他们的新处境，似乎并不因为这种改变而感到羞辱，而且不是以自己的财富而是以他们的品行支撑他们的社会地位的人，总是最受我们赞许的人，并且肯定会获得我们最高度和最为深切的钦佩。

由于在所有可能对一个清白无辜者的情感直接造成影响的那些外在的不幸当中，莫须有的名誉损失无疑是最大的不幸。所以，对可能带来这种巨大不幸的任何事情颇为敏感，并不总是显得粗鄙或令人不快。当一位年轻人怨恨任何人对他的品行或他的名誉胡乱施加不公正的污辱时，即使这怨恨稍微过于激烈，我们也往往会因此而更加尊重他。一个纯洁的年青小姐因为也许已经流传的有关她行为的没有根据的猜疑之词而感到苦恼，往往使人们十分同情。那些年纪比较大的人，由于对尘世的愚蠢与不公不义已有长期的经验，已经学会了对世人的非议或赞扬采取不理睬的态度，无视和轻视大声的漫骂，甚至不屑于屈尊对轻浮的人们大发脾气。这种冷漠的态度，完全建立在年纪比较大的那些人对他们自己经过多次磨炼与屹立不摇的品格有坚定的自信心，如果在既不可能也不应该具有这种信念的年轻人身上出现，是令人讨厌的。年轻人身上的这种冷淡，有可能被认为是预示在他们成长的岁月中会对真正的荣誉和臭名产生一种极不合宜的麻木不仁的感情。

就所有其他直接影响到我们自己的私人不幸来说，我们很少会因为显得太过于无动于衷而触怒了什么人。我们经常带着愉快和轻松的心情回想起对他人不幸的感受。我们几乎不能不带着一定程度的羞耻和惭愧的心情来回想对自己不幸的感受。

如果我们仔细检视我们在日常生活中遇到的各种不同程度与等级的软弱与自我克制，我们就很容易使自己相信：这种对自己必然习得的消极感情的控制不是来自某种支吾其词诡辩的深奥的演绎推理，而是来自造物主为了使人获得这种和其他各种美德而确立起来的一条重要戒律；即我们要对那个实在或假定的（我们的行为的）旁观者的感觉要有所顾虑。

一个十分年幼的孩子缺乏自我控制的能力。无论他的情绪是恐惧、伤心或愤怒等等什么东西，他总是尽力借由激烈的哭闹，尽他所能地唤起他的保姆或他的父母对他的注意。当他仍处在偏爱他的这些保护者的监护之下时，他的愤怒是最早的或许也是唯一的一种被告诫要加以节制的激情。他们时常为了让自己过得轻松自在些，不得不借助于噪音与威胁把他吓到恢复平静。孩子身上的这种引起大人指责的感情，受到了告诫他要注意自己安全的想法的约束。当他大到可以上学的年龄，或大到可以同辈们一起玩耍的时候，他很快就发现他们对他可没有这种纵容的偏爱。他自然想得到别的孩子的好感，避免为他们所憎恨或轻视。甚至对他自身安全的顾虑也会教他这么做。而他很快便发现，他没有其他的办法可以做到这一点，除了不仅要把他的怒气，而且也要把他的所有其他情感压抑到小朋友和小伙伴大概乐意接受的程度。这样，他就进入了自我克制的大学校，越来越努力控制自己，开始约束对自己的感情，但即使是一种最为长久的毕生修炼也很少足以学到十全十美的纪律。

处在各种个人不幸之中，处于痛苦、疾病或悲哀之中的最软弱的人，当他的朋友，尤其是当某个陌生人来拜访他的时候，会立即想到他们对他的处境很可能会有的那种见解。他们的看法转移了他对自己处境的注意力；在他们来到他跟前的片刻，他的心多少平静一些。这种效果是在瞬间，并且可以说是机械地产生的；但是，在一个软弱的人身上，这效果并不持久。他自己对他的处境所持的见解，很快又返回到他身上。他像以前那样自我沉缅于悲叹、流泪和痛哭之中；并像一个尚未上

学的小孩那样，不是节制自己的悲伤，而是缠扰不休地要求旁观者多给他一点同情。

在一个比较坚定的人身上，这效果比较持久些。他尽可能努力集中注意力于同伴们对他的处境很可能持有的看法。同时，当他因此保持着平静时，而且当他虽然承受着眼前这个巨大灾难的压力，但是看来他对自己的同情并未超过同伴们对他的真诚的同情时，他感受到他们自然而然地对他怀有的尊敬和满意之情。他通过与他们的赞许同感共鸣而赞许起自己来，并且为自己鼓掌喝彩；他从这感觉中获得的那种快乐支持了他，使他得以更从容地继续这种宽宏大度的努力。在大多数情况下，他避而不谈自己的不幸；他的同伴们，如果较有教养，也小心地不讲能使他想起自己不幸的话。他努力像平常一样地用各种话题来引起同伴们的兴趣，或者，如果他感到自己坚强到敢于提到自己的不幸，就努力按自己所设想的他们谈论它时所会采用的方式来提起它，甚至努力使他的感受不超过他们对它可能具有的感受。然而，如果他尚未十分习惯于自我克制的严苛纪律，他将很快厌倦这样拘束自己。访客逗留太久会使他感到筋疲力尽；而在访客逗留期间的末了，他经常差一点就会做出他在访客离去的那一刻肯定会做出的那种动作，即放纵自己的软弱，表现出过分悲伤时的所有模样。现在流行着对人类的软弱极度宽容的风俗，在某些时候，不许一些陌生的客人，而只准那些最接近的亲戚和最密切的朋友去访问家中遇到重大不幸的人。人们认为，后者的在场较之前者的在场可以少受一些约束；受难者更容易使自己适应有理由期待从他们那里获得更为宽宏的同情的那些人的心情。一些秘密的仇家，自以为他们的这种身份尚不为人所知，时常喜欢像最亲密的挚友那样尽早假慈悲之名登门吊慰。在这种情况下，世界上最软弱的人也会尽力保持男子汉的镇静，并且出于对来访者恶意的愤慨和蔑视，使自己的举止尽可能显示出愉快和轻松的样子。

真正坚强和坚定的人，在自我控制的大学校中受过严格训练的聪明和正直的人，在忙乱麻烦的世事之中，或许会面临派系斗争的暴力和不义，或许会面临战争的困苦和危险，在所有场合，对他自己的被动的情感，都保有这种克制力量。无论是独自一人离群索居，或是在红尘中送往迎来，他表露出几乎相同的脸色，并且怀着几乎同样的心情。在成功

的时候和受到挫折的时候、在顺境之中和逆境之中、在朋友面前和敌人面前，他常常有必要保持这种勇气。他从来不敢有一刻忘记公正的旁观者对他的情感与举止将会作出的那种审判。他从来不敢让自己有片刻时间放松对内心的那个人的注意。他总是习惯于用这个同他共处的人的眼光来观察和自己有关的事物。这种习惯对他来说已是非常熟悉的了。他处于持续不断的实践之中，而且，他的确不得不经常按照这个威严而又可尊敬的法官的样子，不仅从外部的行为举止上，而且甚至尽可能从内心的情感和感觉上来塑造或尽力塑造自己。他并非仅仅假装怀有那个公正的旁观者的情感。他真的采纳了这种情感。他几乎完全向那个公正的旁观者认同，他自己几乎变成是那个公正的旁观者，他的所有感觉甚至很少不是遵照那个伟大的行为裁判者交给他的指示那样去感觉的。

在这种情况下，每个人用以审察自己行为的自我满意的程度，是较高还是较低，完全与获得那自我赞许所需的自我克制程度成正比。在几乎不需要自我控制的地方，几乎不存在自我满意。仅仅擦伤了自己手指的人虽然很快就似乎已经忘掉这种微小的不幸，但是他不会对自己大加赞赏。一个被炮弹炸断腿的人，如果其言行在片刻之后便恢复他从前惯有的那种沉着冷静，由于他发挥了更高程度的自我克制，所以他自然感觉到更高程度的自我赞许。对大多数人来说，在这种偶发事件中，他们对自己的不幸天然产生的看法，就像完全忘却有关其他各种看法的一切思想那样，将带着如此鲜明强烈的色彩，强行出现在他们的心中。他们将感觉不到，也不可能注意到其他什么东西，除了他们自己的痛苦与恐惧；他们不仅完全忽视和不去注意内心这个想象出来的人的评价，而且完全忽视和不去注意可能恰好在场的现实的旁观者们的评价。

造物主对我们遭逢不幸时的卓越行为所给予的奖赏，完全与那行为的卓越程度成正比。她对痛苦和悲伤的辛酸所能给予的唯一补偿，也在同高尚行为的程度相等的程度上，恰好同痛苦和悲痛的程度相适应。征服我们的自然感觉所需的那种自我克制程度越高，这种征服所带来的快乐与骄傲也就相对的越大。并且这种快乐和骄傲决不会使充分享受它们的人感到不快。痛苦和不幸决不会来到充塞着自我满足之情的心灵之中；斯多葛派说，在上面提到的那种不幸事件中，一个智者所感到的幸福，和他在其他任何情况下所可能感觉到的幸福相同，虽然这样说也许

太过分了，然而，至少必须承认，这种自我赞扬之中的全部享受，虽然不会完全消除但一定会大大减轻他对自己所受苦难的感觉。

在痛苦如此突然来临时——如果允许我这样提及它们的话——我想，最为贤明坚定的人，为了保持他自己的平静，也不得不作出重大，乃至痛苦的努力。他对自己的痛苦天然具有的感觉，他对自己的处境天然具有的看法，严酷地折磨着他，而且不作出极大的努力，他就不能够把自己的注意力集中在公正的旁观者所会具有的感觉和看法上。有两种见解同时呈现在他的心田里。他的荣誉感，他的自尊，指示他全心全意采取其中一种见解。他的自然的感觉，他的未经教诲与未经训练的感觉，则不断地把他的注意力拉向另一种见解。他那天生的、自发的和任性的感情，不断地把他的全部注意力转移到另一种看法上。在这种情况下，他并未把自己同想象中的内心那个人看成是完全一致的人，也没有使自己成为自己行为的公正的旁观者。这两种角色的不同见解泾渭分明地并存在他的心里，每一种见解都指示他做出与另一种见解的指示不同的行为。当他听从荣誉和尊严向他指出的看法时，造物主确实不会不给他某种报答。他享受着全部的自我满意之情，以及每一个正直而公正的旁观者的赞扬。然而，根据她所定下的那些不变的法则，他仍将蒙受痛苦；她所赐予的报酬，虽然相当可观，却不足以完全弥补那些法则所施加的痛苦。这种补偿同他所应得到的并不相适应。如果这种补偿确实完全补偿了他的痛苦，他就不会因为私利而具有回避某种不幸事件的动机，这种不幸事件不可避免地会减少他对自己和社会的效用；而且造物主出于她对两者父母般的关心，本来就料到他会急切地回避所有这样的不幸事件。所以，他蒙受痛苦，并且在突发的痛苦中挣扎，他不仅在他的神色上维持住刚毅，而且还要在判断上维持住沉着冷静，但要做到这些，却需要付出最大限度与最为累人的努力。

然而，按照人类的天性，极度的痛苦从来不会持久；如果他熬过了一阵子的痛苦，他很快便可不费吹灰之力地恢复享受他平常的宁静。毫无疑问，一个装着一条木制假腿的人感到痛苦，并且预见到在残年必然会因某种很大的不便而继续感到痛苦。然而，他很快便完全会像每一个公正的旁观者那样看待他自己的义肢，亦即，把它看成是一种并不会妨碍他享受所有平常的独处或社交乐趣的不便。他不久就把自己同想象中

的内心那个人看成一致的人；他不久就使自己成为自己处境的公正的旁观者。他不再哭泣，他不再叹息，他不再像一个软弱的人起初也许偶尔会感到的那样，为他自己的处境感到苦恼或悲伤。他已充分习惯于这个公正的旁观者的看法，因而他无需作出尝试和努力，就不再想到用任何其他看法来看待自己的不幸。

对所有人类来说，不管他们的永久处境变成什么模样，他们必然迟早会适应他们的永久处境。这或许会使我们认为：斯多葛派至少到此为止是非常接近于正确方面的；亦即，在某一永久的处境和另一永久的处境间，就真正的幸福来说，并没有任何根本的差异，或者说，即使有什么差异，它只不过足以把某些处境变成简单的选择或偏爱的对象，但不足以把它们变成任何真正的或强烈的想望对象；只足以把另一些处境变成简单的抛弃对象，宜于把它们放在一边或加以回避，但并不足以把它们变成任何真正的或强烈的嫌恶对象。幸福存在于平静和享受之中。心情没有平静，便不可能有愉快；只要心情完全平静，几乎没有什么东西不会令人觉得有趣。但是在没有希望加以改变的一切长期处境中，每个人的心情在或长或短的时间内，都会重新回到它那自然和通常的平静状态。在顺境中，经过一段时间后，它便会回跌到那个状态；在逆境中，经过一段时间后，它也会上升到同一状态。时髦而轻佻的洛赞伯爵（后为公爵），在巴士底狱中过了一段囚禁生活后，心情恢复平静，能以喂蜘蛛自娱。一颗更为充实的心，也许不仅会更快恢复它的平静，而且也会更快在它自己的思想中找到某种更好的点子自娱。

人类生活的不幸和混乱，其主要原因似乎在于对一种长期处境和另一种长期处境之间的差别估计过高。贪心过度高估贫穷与富裕之间的差别；野心过度高估私人职位与公共职位之间的差别；虚荣心过度高估默默无闻与声名远播之间的差别。受到那些过分激情影响的人，不仅在他的现实处境中是可怜的，而且往往容易为达到他愚蠢地羡慕的处境而扰乱社会的和平。然而，最微不足道的观察或许便可使他确信，一颗善良的心，在人生所有不同的平常处境中，可以是同等平静的，同等快活的，同等满足的。有些处境无疑比另一些处境值得偏爱，但是没有一种处境值得怀着那样一种激情去追求，这种激情会驱使我们违反谨慎或正义的法则；或者说，使我们葬送了我们未来的心灵平静，使我们在回想

起自己的愚蠢时感到羞愧，使我们由于厌恶自己的不公不义而感到极为后悔。若谨慎没有指导，正义也未容许我们努力改变自己的处境，那个确想这样做的人，就会玩各种最不合适的危险游戏，押上所有的东西而毫无所得。古希腊时代的伊庇鲁斯国王的那一位宠臣对他的主人所说的话，可适用于所有处在各种平常的人生处境中的人。当国王按照恰当的顺序向他列举了自己打算进行的征服之举，并且列举到最后一次的时候，这个亲信问道："陛下打算接下去做什么呢？"国王说："我接着想快乐地和我的朋友们在一起，并且在酒酣耳热之际，尽力做个好酒伴。"这个亲信接着问道："那么现在有什么东西妨碍陛下这样做呢？"在我们无稽的幻想能够想到的那种最崇高灿烂的处境中，我们打算用来获得我们真正幸福的那些享乐，几乎总是无异于，在我们实际的、即使卑微的处境中，我们随时唾手可得的那些享乐。在最为低下的地位（那里只剩下个人的自由），我们可以找到最高贵的地位所能提供的、除了虚荣和优越那种微不足道的快乐之外的其他一切快乐；而虚荣和优越那种快乐几乎同完美的平静，与所有真心的和令人满意的享受的原则和基础不相一致。如下一点也不是必然的，即：在我们想要达到的那种光辉灿烂的处境中，我们也并非总是确实能够，像我们在我们急欲抛弃的那种卑微的处境中那样，安全地享受那些真正与令人满足的乐趣。检视历史的纪录，回想你自己的经验范围内发生的事实，用心想一想几乎所有你曾经读过、听过或记得的那些，在私人生活或公共生涯方面，大大不幸的人的所作所为，于是，你将发现，他们绝大部分之所以不幸，乃源自他们不知道他们原本很幸福，不知道他们适合坐着不要动并且感到满足。那个力图用药物来增强自己那还算不错的体质的人，他的墓碑上的铭文是："我过去身体不错，我想使身体更好；但现在我躺在了这里。"这一碑文通常可以非常恰当地运用于贪心和野心未得到满足所产生的痛苦。一个或许会被认为是奇特的但是我相信它是一项很恰当的观察，亦即，当处于容许某些补救的那种不幸时，大部分人的心情，不会像当他们处于全然无可挽回的那种不幸时，那么容易或那么普遍地恢复自然与平常的平静。在后一种不幸之中，主要是在可以称做飞来横祸的不幸之中，或者在其首次袭击之下，我们可以发现明智的人和软弱的人之间的情感和行为上的各种可感觉的差别。最后，时间这个伟大而又普通的安慰者，逐渐使软弱者平静到这样一种程度，即对自己的尊严和男子汉气概的尊重在一开始就告诫明智的人显示出的那种平静的程度。前面举出的

那个装有木制义肢的人，便是这样的一个明显的例子。在儿女或亲友死亡所造成的那种无可弥补的不幸中，甚至智者也会在某一段时间内纵容他自己沉溺在某一程度的有节制的悲伤中。一个情感丰富但软弱的女人，在这种场合，往往会彻底崩溃发狂。然而，在或长或短的期间，时间必定会使最软弱的妇人的心情平静到和最坚强的男人的心情相同的程度。在立即和直接影响人们的一切无法补救的灾难之中，一个明智的人从一开始就先行期望和享受那种平静，即他预见到经历几个月或几年最终肯定会恢复的那种平静。

在那些按照事理容许或似乎容许某种补救，但当事者的能力并不足以运用那种补救的不幸中，他恢复自己原先那种处境的徒劳和无效的尝试，他对这些尝试能否成功的长期挂虑，他在这些尝试遭到失败后一再感到的失望，都是妨碍他恢复自己天生平静的主要障碍，并且，在他的一生中，经常给他带来痛苦，然而某种更大的、显然无法补救的不幸却不会给他带来两星期的情绪纷乱。从朝廷红人变成失宠下野，从掌握权势变成无足轻重，从富甲天下变成一贫如洗，从自由自在变成身陷囹圄，从身强体壮变成身染某种长期挥之不去、慢性甚至也许是无法治愈的疾病，一个挣扎反抗最小、极其从容和非常乐意默认自己所遇命运的人，很快就会恢复自己惯常而又自然的平静，就会用最冷漠的旁观者看待自己处境时所易于采用的那种眼光，或者也许是某种更为适宜的眼光，来看待自己实际处境中的那些最难应付的情况。党同伐异与密谋算计，会扰乱不幸失势的政治家心中的平静。过度冒险的商业计划，发现金矿的梦想愿景，会妨碍破产倒闭者心中的平静。囚犯若总是想越狱便不可能享受即使一所监狱也能向他提供的无忧无虑的安全。医生开的药常常是医不好的病人最讨厌的东西。在卡斯蒂利亚的国王菲利普逝世后，有一位僧人，为了安慰卡斯提尔告诉她说，某个国王死了14年之后，由于他那受尽折磨的王后的祈祷而重新恢复了生命，但他那神奇的传说不见得会使那个不幸的伤心透了的王妃恢复平静。她尽力重复同样的试验，希望获得同样的成功；她长期抗拒埋葬她的丈夫，并且在他下葬后不久便把他的尸体从坟墓里挖出来，从此几乎经常亲自陪伴着它，并且因疯狂的期待而满心焦急难耐地等待幸福的那一刻到来，等待她那心爱的菲利普复活来满足她的愿望。

我们对别人感情的感受，并非跟自我控制这种男子汉气概不相一致，它正是那种男子汉气概赖以产生的天性。这种相同的天性或本能，在我们的邻人遭逢不幸时，促使我们同情他的悲伤；在我们自己遭逢不幸时，促使我们抑制自己因过度悲伤而发出凄惨落魄的叹息。这种相同的天性或本能，在旁人得到幸运和成功时，促使我们对他的极大幸福表示祝贺；在自己得到幸运和成功时，促使我们节制自己的狂喜。在这两种场合，我们自己的情感或感觉合宜的程度，似乎完全和我们体会和拥抱他的情感或感觉是多么的生动和有力成正比。

具有最完美德行因而我们自然极为热爱和最为尊重的人，是这样的人，他既能最充分地控制自己自私的原始感情，又能最敏锐地感受他人富于同情心的原始感情。一个兼具所有和蔼可亲与优雅的美德，以及所有高贵可畏与可敬的美德的人，毫无疑问的，必定是我们最高的爱与赞美的自然且适当的对象。

因天性而最宜于获得那两种美德中的前一种美德的人也最宜于获得后一种美德。最能够同情他人的喜悦与悲伤的人，也最适合学得对他自己的喜悦与悲伤具有最完整的克制力。具有最细腻敏锐的慈悲性格的人，自然也是最能够学得最高程度的自我克制的人。然而，他或许总是没有获得这种美德；而且他并未获得这种美德是常有的事。他可能在安闲和平静之中生活过久。他也许从未经历过激烈的党派斗争，或从未经受过战争的苦难与危险。他也许从未尝过他的上司的傲慢无礼，从未尝过他的同侪的妒忌与恶意排挤，或从未尝过他的属下对他偷偷摸摸的伤害。当他年迈之时，当命运的某些突然变化使他面临所有这一切时，它们都会使他产生非常深刻的印象。他具有使自己获得最完善的自我控制力的气质，但是他从来没有机会得到它。他向来缺乏练习与实践这种能力的机会，而没有练习与实践，任何习性都绝不可能被相当稳固地确立起来。唯有苦难、危险、伤害、不幸，是我们能够在其门下学习运用这种美德的老师。但是没有一个人愿意受教于这些老师。

最能够顺利培养温和的慈悲美德的处境，和最适合形成严峻的克己美德的处境绝不相同。自己处在安闲中的人能够充分注意别人的痛苦。自己面临苦难的人立即会认真对待，并且控制自己的感情。在阳光和煦、万籁俱寂的宁静中，在简朴达观、平静闲适的安逸中，温和的慈悲

美德最为活跃兴盛，并且很容易增进至最完善的程度。但是，在这种处境中，就几乎不作什么努力来实行最伟大和最可贵的自我控制了。在战争与党争的漫天烽火中，在群众骚动与社会混乱的狂风暴雨中，自我克制的那种刚毅严酷的特质最为活跃兴盛，并且能够被培养得最为成功。但是在这种环境中，人性最有力的启示常常受抑制或被疏忽；而任何这样的疏忽都必然导致人性的削弱。由于不接受宽宥常常是战士的职责，所以不宽贷人命有时也成为战士的职责；而一个人如果好几次不得不执行这种令人不愉快的职责，其人性肯定会受到很大程度的削弱。为了使自己宽心，他很容易学会轻视自己不得不造成的不幸；这样的环境虽然会使人具有最高尚的自我控制能力，但由于有时迫使人侵犯旁人的财产或生命，总是导致削弱，并且往往全然消除对他人财产或生命的神圣尊重，而这种尊重正是正义和人性的基础。正因为这个缘故，我们才会如此经常在这世界上看到，一些很仁慈的人，非但没有什么克己的美德，反而很懒散并且优柔寡断，很容易在遇到困难或危险时，感到气馁而放弃追求最光荣的功绩；相反，也有一些具有最完美的克己美德的人，任何困难都不可能使他们沮丧，任何危险都不可能使他们胆寒，他们随时准备不顾死活地从事最大胆且最没有胜算的冒险事业，但另一方面，他们的铁石心肠似乎毫无正义感或慈悲心。

我们在孤独时往往非常强烈地感觉到同自己有关的东西，往往过高地估计自己可能做出的善行，和自己可能受到的伤害；我们很容易过分高估我们曾经作过的贡献，以及我们曾经蒙受过的伤害；我们很容易因为交到好运而兴奋过度，以及因为交到厄运而自暴自弃。一个朋友的谈话使我们的心情好转一点，而一个陌生人的谈话使我们的心情更好一些。我们胸怀里的那个人，我们的情感与行为的那个抽象且理想的旁观者，常常需要有真实的旁观者实际在我们的身旁，才会从睡梦中醒过来，也才会想起他的责任；往往正是从那个旁观者那里，即从那个我们能够预期得到最少的同情和宽容的人那里，我们才有可能学好最完善的自我控制这一课。

你正处于逆境吗？那就千万不要独自一人待在暗处悲伤，也不要按照你的密友们宽大的同情感来节制你的感伤，要尽快回到尘世与社会的阳光下。同那些陌生人、和那些不了解你或者不关心你那不幸的人一起

生活；甚至不要回避与敌人在一起；而通过使他们感到灾难给你的影响多么微小，以及你克服灾难的力量是怎样绰绰有余，来抑制他们的幸灾乐祸，而使自己心情舒畅。

你正处于顺境吗？那就千万不要把你的好运所带来的快乐，限制在自己的房里，限制在自己的朋友，或许是奉承你的人中间，限制在把改善自己命运的希望寄托在你的幸运之上的那些人中间；要时常亲近那些和你彼此独立的人，那些能够仅以你的品行而不以你的运气来评价你的人。不要寻求也不要逃避，不要强行闯入也不要刻意逃离社会地位曾经高过你的那些人的社交圈，即使他们，在发现你现在的地位和他们一样高，甚至也许更高时，或许会觉得伤感情。他们的傲慢无礼或许会使你同他们在一起感到十分不愉快；但如果情况不是这样，就可以相信这是你能与之交往的最好伙伴；如果你能凭借自己坦率谦逊的品行赢得他们的好感和喜欢，你就可以满意地相信，你有足够的谨慎谦逊，而你的好运也还未把你搞得昏头转向。

我们道德情感的合宜性决不那么容易因宽容而又不公平的旁观者近在眼前，中立而又公正的旁观者远在天边而被损坏。

就一个独立国针对另一个独立国的行为来说，唯有中立的国家才是冷静公正的旁观者。但是，它们相距如此遥远以致几乎看不到。当两个国家发生不和时，每个国家的公民很少注意到外国人对其行为可能持有的看法。他只是全心全意渴望博得他自己的同胞们的赞许，而由于他们全都和他自己一样受到同一含有敌意的激情的鼓舞，所以，他最能够取悦他们的办法，莫过于挑衅与触怒他们的敌人。不公平的旁观者近在眼前，公正的旁观者远在天边。因此，在战争和谈判中很少有人遵守正义的法则。真理和公平对待几乎全然被人忽视。条约被违反；而且这种违反如果能带来某种利益，就几乎不会给违约者带来什么不光彩。一个大使，如果欺骗了某一外国的大臣，会受到赞美与鼓掌喝彩。一个正直的人，一个不屑占别人便宜或给别人占便宜的人，一个甚至认为给别人占便宜比占别人便宜较不可耻的人，在所有私人交易中，是一个最受敬爱与最受尊重的人。在那些公共事务中却被认为是一个傻瓜、白痴和不识时务者，并且总是遭到自己同胞们的轻视，有时甚至是嫌恶。在战争中，不仅所谓国际法常常被人违反——这不会使违法者在其同胞中遭受

什么值得重视的耻辱（违法者只考虑同胞们的判断）；而且那些法律本身，绝大部分在制定时，几乎未顾虑到一些最普通也最浅显明白的正义法则。无辜者虽然同罪犯可能有某种联系或依赖关系（这一点或许是他们无法避免的），但不应该因此为罪犯受苦或受惩罚，这是正义法则中最简单明白的一条。但是，在最不正当的战争中，通常只有君主或统治者才是有罪者。臣民几乎总是完全无辜的。然而，无论什么时候，敌国认为时机合宜，就在海上和陆上劫掠百姓的货物；听任他们的土地荒芜丢弃，烧毁他们的房子，如果他们胆敢反抗就加以杀害或监禁；而所有这些戕害无辜的行为都完全符合所谓的国际法。

无论在平民还是基督教会中，敌对派别之间的仇恨常常比敌对国家之间的仇恨更为强烈，而他们彼此对待的行为往往也更加残暴。认真制定可以称为派别法规的东西的人，在确定法规时常常比所谓国际法的制定者更少注意正义法则。最凶恶残忍的爱国者，决不会把这当做是一个严肃的问题提出：是否该对敌国守信？但是，是否该对反叛者守信，是否该对异教徒守信却是时常被凡俗的与神职的著名学者与长老们激烈争辩的问题。不用说，反叛者和异教徒都是这样一些不幸的人，当事情激化到一定程度时，他们作为弱者的一方都会倒霉。毫无疑问，在一个被党派斗争搞得混乱发狂的国家里，无疑总是会有一些人，虽然通常只不过是很少数的几个人，保持他们的判断不受一般流俗的感染。他们充其量是零零落落彼此隔绝互不影响的个人，因为自己的坦率正直而不受任何一个政党的信任，并且，虽然他们可能是最聪明的人，但因为上述原因必然成为这个社会里最无足轻重的人。所有这种人都被敌对双方的那些狂热的党徒藐视与嘲笑，甚至往往被他们憎恨。一个真正的党徒，憎恨并且蔑视正直；而事实上，也没有什么恶癖能够像该项美德那样有效地使他丧失资格，使他无法从事党徒所做的那种勾当。所以，真实的、可尊敬的和公正的旁观者，并不存在于敌对政党激烈斗争的旋涡之中。据说，对斗争的双方来说，世界上任何地方几乎都不存在这样一个旁观者。他们甚至把自己的一切偏见都归因于宇宙的伟大的最高审判者，并且常常认为神圣的神受到自己所有复仇的和毫不留情的激情的鼓舞。所以，在所有腐蚀道德情感的因素当中，党性坚强和宗教狂信向来总是显然最有影响力的因素。

关于自我克制这一课题，我只想再指出一点，即：一个遭逢最严重且最意外的种种不幸，而行为举止仍继续保持不屈不挠与刚毅坚定的人，我们对他的钦佩，总是预先假定，他对那些不幸有很强烈的感觉，而且要征服或克制这感觉需要非常巨大的努力。对肉体痛苦全然没有什么感受的人，并不想因坚韧不拔和镇定自若地忍受折磨而得到赞扬。生来对死亡没有什么天然恐惧的人，不需要在最骇人的危险中保持自己的冷静和沉着的美德。塞内加有一段或许是过度放肆的话说，一个克己心极强的智者，在这方面，甚至比神来得优越。神的安全完全是自然的恩惠，它使神免受苦难；而哲人的安全则是自己的恩惠，并且完全得之于自己和自己的种种努力。

然而，对某些直接影响到他们自己的事物，某些人的感觉有时候是这么的强烈，以至于完全不可能自我克制。荣誉感无法控制那个在危险逼近时意志软弱到要昏过去或陷入惊厥状态的人所产生的恐惧心理。这种神经质的软弱，是否像人们所认为的那样，经过逐步的锻炼和合宜的训导会有所好转，或许是有疑问的。如下一点似乎是肯定的，那就是：这种神经软弱的人绝不应该被信任或被委以重任。

第四章　自我欺骗的天性，兼论概括性准则的起源和效用

我们要欺骗自己，不公正地评判自己的行为，是无需公正的旁观者站得远远的。就算公正的旁观者在你眼前，我们人性里强烈的自私和偏激，有的时候也会让我们内心的那个声音发出非常不真实的看法。

在下面这两种不同的情况下，我们会自我审视，甚至采用公正的旁观者的看法来审视它：一是，我们打算行动的时候；二是，我们行动之后。在这两种场合，我们的看法往往是很不公正的；而且，当我们的看法最应该公正的时候，它们往往最不公正。

我们马上要去行动了，内心那种燃烧的激情完全不可能让我们站在中立者的立场去坦率公正地审视自己的行为。在那个时候，使得我们激

动不已的那种强烈的情绪，影响了自己对事物的看法，甚至当我们尽力置身于他人的地位，并且尽力用他的眼光——它使它们自然地呈现在他的面前——去看待吸引我们的对象时，我们自己强烈的激情也不断地把我们唤回到自身的位置，而从自身的立场出发，我们看待每一件事物都是扭曲的和放大的。对于别人会怎么看待那些事物，或者他会有什么看法，我们能够领会的不过是转瞬即逝的惊鸿一瞥，就算这种印象持续得长一些，却也不一定是非常公正的。更甚于在领会的那一刻我们根本就没摆脱我们特殊的立场所激起的燃烧的热情，更不用奢望我们能像一个公正的法官那样完全客观地评价我们即将做出的行动了。所以，马勒博朗士神父认为，各种激情都证明自己是正当的，并且只要我们继续感觉到它们，对它们的对象来说就似乎都是合理而又合宜的。

的确，行动结束后因为对行动产生刺激作用的激情已经渐渐平息，这时我们就可以相对平静地了解旁观者的想法了。以前吸引我们的东西，现在正如对那个旁观者无所谓那样几乎成了同我们无关的事物，并且现在我们能够以他的坦率和公正来考察自己的行为。今天这个人的心情不再为昨天使他心烦意乱的那种激情所搅乱；并且如同痛苦的突然发作完全停止时那样，如同瞬间出现的痛苦一样，当一阵瞬间出现的激情，渐渐冷却了以后，好像我们和内心的那个理想的人齐心协力一样，甚至，正像在前一种情景里那样，我们用最公正的旁观者眼光来严厉地审视我们自己，如同在前一种情况下看待自己的处境一样，在另一种情况下看待自己的行为。但是，我们现在的判断同以前相比常常毫不重要，除了徒然的懊丧和无用的忏悔之外，经常不会产生其他什么结果；未必能保证我们将来不再犯同样的错误。但是，就算是在这样的情况下，我们也不一定保证作出的判断是坦率真实的。我们看待自己人格的结果，是由我们对自己所有以往行为的是非判断决定的。判断出自己不是很好，这一结果让我们很不高兴，甚至于我们故意不去正脸面对，假装看不到它，这样可能会使我们的判断成了对我们不利的情况。人们认为，那个为自己人动手术而手不发抖的人是一个勇敢的外科医生；人们也常常认为，那个毫不踌躇地揭开自我欺骗这层遮挡他观察自己行为中缺陷的神秘面纱的人，同样是个勇敢的人。我们时常不从这样令我们不愉快的角度来审视我们自己的行为，反而愚蠢且软弱地努力重新加剧曾经误导过我们的那些不公不义的激情；我们努力用计设法唤起我们过去

的憎恶与怨恨，并且重新激起几乎已被我们遗忘的愤怒；我们甚至为了这种可怜的目的而全力以赴，并且仅仅因为我们曾经施行不义，因为我们羞于和害怕看到自己曾是这样的人，而支持不公正的行为，而不愿在一种很不愉快的局面下正视自己的行为。

人们对于自己的行为是不是合乎时宜的看法，在采取行动时，或者在行动完成后，都是有失公正的；他们很难做到用某个中立的旁观者的眼光来评判自己的行为。然而，要是人们拥有判断自己行为的一种特殊的能力的话，假定是道德感；如果他们赋有区分激情和感情的美与丑的特殊的感受能力；由于他们自己的激情会更为直接地暴露在这种能力所达到的视野之内，因此，道德感对于这些激情作出的判断，要大大精确于对他人的激情所作出的判断，这是由于道德感只可能站在某个相对远一些的地方来观测他人的激情。

这种人类的致命弱点——自我欺骗，是人类生活某些方面无序的源头。要是我们用他人审视我们的那种眼光来看自己，或者以他人完全知晓一切真相的情况下将会用来审视我们的那种眼光来看我们自己，看到的那种丑陋的情景是我们难以接受的，于是我们不得不改过自新。

但是，造物主不会完全听任自我欺骗这个严重的弱点肆虐而不管的；造物主也不会听任自爱对我们任意欺骗。我们对他人行为长期的观测，会逐渐帮助自己在内心里对什么是适当的行为，或什么是不应该的行为，形成某种可以概括的规则。他们的这些行为让我们很惊愕，全身直冒冷汗。我们听到周围每个人对那些行为表现出相同的憎恶。这就进一步巩固，甚至激化了我们对那些行为的缺陷的天然感觉。我们感到满意的是，当我们看到别人用合宜的眼光看待它们时，自己也用相同的眼光看待它们。我们对天发誓，决不犯同样的错误，决不为了什么借口让自己因被憎恶的行为而被大众谴责。我们为自己立下了这样的规定：一定不能做出被憎恶的行为，这些行为会让我们很卑鄙甚至遭到惩罚，让自己变成最恐惧和最厌烦的那些情感的投射对象。相反，其他一些行为引起我们的赞同，并且，我们还听到周围每个人对它们给予同样的好评。每个人都急切地赞誉和报答这些行为。这些行为将我们一切天生最热切渴望得到的那些情感激发起来；这些情感就是敬爱、感激与赞许。我们希望马上就做出同样的行为；这样一来，另外一条规定就定下了，

那就是按照这种方式用心地发现任何行动的机会。

道德准则的确立就是如此。这些准则是建立在个人道德感、功过感和合宜感等这些真实案例的经验上的，也是建立在在大量个别行为实例中赞不赞同的经验基础上的。我们最初赞同或责备某些特别的行为，并不是因为经过考察，它们似乎符合或不符合某种一般准则。而恰恰与之相反，所有的道德准则，都是根据实际的经验，发现某一类的行为，或在某种情况下做出的行为，是被赞同还是被反对，而慢慢在我们的脑海里形成的。对这样一个人来说，他初次见到因贪婪、妒忌或不正当的愤恨而在被害者还热爱和信任那个凶手的情况下犯下的一桩残忍的谋杀案，看到垂死的人最后的痛苦挣扎；听到他临终前抱怨较多的是自己不忠实的朋友的背叛和忘恩负义，而不是他所犯下的暴行；这个人要理解上述行为是如何可怕，他根本不需要煞费周章地思考：有一条最为神圣的行为法则，是不允许夺走一个无辜者的生命的，而这一种谋杀行为明显地违背了这一条法则，所以是一种该受严厉谴责的行为。显然，他对这种罪行的憎恶会在瞬间产生，并且产生在他为自己订立任何这样的一般准则之前。相反，他今后可能订立的一般准则，大抵是建立在他见到这种行为和其他任何同类行为时，心中必然产生的憎恶之情。

在历史记载或传奇小说的阅读中，我们看到了关于高尚的行为或卑鄙的行为的记述时，我们对前者会感到钦佩，而对后者则会抱有鄙夷的态度。但是，钦佩也好，鄙夷也罢，都不是来自对存在某些一般准则的考虑之中，这种准则表明一切高尚行为都值得钦佩，一切卑鄙行为都应该受到鄙夷。相反，那些一般准则全都是根据我们对各种不同的行为在自己身上自然而然地产生的作用所具有的经验而形成的。

可亲的举动，可敬的行为，可恶的行动，全都会激起旁观者自然而然地对行为者有喜爱、尊敬与怨恨的情感的行为。除了实际观察什么行为真正地激起了这样的情感以外，想要建立决定什么行为是或者不是这样情感对象的一般规则是毫无办法的。

的确如此，假如这些一般的规则得以形成，它们还被人类怀着一致的感觉一起承认与确立，我们时常求助于这些规则，以它们为判断标准去辩论某些性质复杂且晦涩难懂的行为该得到何种程度的赞扬或责备。

在这样的情况下，这些规则往往被看做对人类行为哪些是正义的、哪些是不义的起决定作用的基本根据；这样的思路几乎让很多出名的作家误入歧途，他们借助这种方式来表述自己的理论体系，他们觉得人类最初判断行为的对错与否，就如同法院的法官的判决，是通过首先考虑到一般规则，然后再考虑某一个别行为是否与一般规则相符合而形成的。

当那些概括性行为准则在我们头脑里由于惯常的反省而被固定下来时，它们在纠正自爱之心对于在我们特定的处境中什么行为是适宜和应该做的这一点所作的曲解起到了很大的作用。异常愤怒的人，要是只倾听愤怒的指示，也许会认为他的敌人的死亡，仅仅是对他自身被冤枉的一个小小的补偿而已；但实际上，这样的冤枉也许只不过是一次微不足道的冒犯。但是，通过观察别人的行为他认识到，这种残忍的报复竟是如此的可怕。除非他所受的教育很少，不然他会在一切情况下，把这种残忍的报复定为自己的不能违背的准则。这一规则对他拥有的权威，使他不会犯下这种暴行。但是，他的脾气如此的暴躁，依此假设这是他头一回想到要实施这种报复，他认为这样做是很适当的，所有公正的旁观者都会支持他的这种行为。然而，以往的经历让他怀有的对一般准则的尊重，会抑制他异常冲动的激情，更甚至会辅助他改正偏颇的观点，这种辅助本来就是自爱本身在他这种情况下应该作的提示。然而，即便是在这种场合，他也不可能完全甩掉他对这一条规则经常怀有的那种敬畏的心理。正是在要马上行动的那一刻，正是在激情达到最高点的一瞬间，一想到马上要实施的行动，他充满着犹豫与战栗；他心里暗暗地不安地想到，他正在突破某些道德准绳，这些准绳是他每每冷静下来的时候下了决心决不去破坏的，他也没看到过别人破坏了这些准绳而没有被强烈指责的，他在内心深处深深地预感到，自己的行为侵犯了这些准绳，这样自己会很快地成为他人怨恨的情感所投射的对象。在最后作出重要的决定之前，犹豫不决——这种极度的痛苦一直折磨着他；只要想到自己要破坏这种神圣的准绳，他诚惶诚恐，与此同时，一种违反准绳的强烈欲望推动和驱使着他。他的决心分分秒秒被自己改变着；偶尔，他决心把握住原则，不陷入可怕的羞惭和悔恨的心理困境，不被某种激情破坏生活；下定这样的决心即：使自己不要经受不合宜行为所具有的风险，以一种对那种安全和平静生活享有的期望为基准，一种瞬间的安宁充满他的内心深处。然而，好景不长，平静过后，激情再次爆发，且

以新一轮的狂热，推动着他做出了他曾在前一刻决心不采取的行动。这些接连不断的飘忽不定让他的身心疲惫不堪、精神极度涣散，最后他完全绝望了，他走到了致命且无可挽回的悬崖边缘。然而，恐惧与惊愕填满了他的内心，就像是一个玩命奔跑以逃避敌人追赶的人一样，纵身跳下悬崖，这样做获得的毁灭的确定性要比任何在后面追赶他的东西可能带给他的毁灭更大。他采取行动的时候，内心的情感早已是此起彼伏了，尽管那时的他肯定事后比较少地感觉到自己品行的不端正。然而，在以前他从未预料到，当激情燃烧又平息后，自己以他人看待自己的眼光来观察自己的所作所为，一种懊丧和悔恨的痛苦开始困扰和折磨着他。

第五章　道德的概括性准则的影响和权威，且它们被看做造物主的法则

对概括性行为准则的尊重，被恰当地称做责任感。这是人类生活中最重要的一条原则，并且是唯一的一条大部分人能用来指导他们行为的原则。有很多人的行为很是得体，他们在整个人生过程中避开了明显的责备，但，别人对他们适当行为的肯定，或许是他们没有感受到的；他们尊重他们所看到的一些已经确立的行为规则，他们的行为也是按照规则行事。一个从另一个人那里受到了巨大恩惠的人，出于他天生的冷漠性情，可能只抱有一丝感激之情。但是，要是他曾接受过很不错的道德教育的话，它应该会提醒他注意，那些缺乏感激情感的行为，是令人嫌恶讨厌的，而充满感激的行为却是非常可爱可亲的。因此，虽然他的心里并未洋溢着任何感激之情，他仍将努力像心里充满感激那样去做，并将尽力对自己的恩人表示关注和大献殷勤，凡是有深切的感激之情的人都会这么做。他将定期去拜访他的恩人；他在恩人面前十分恭敬；每每谈到恩人的时候，一定会表示对他极为尊敬，表示蒙受了他的很多恩泽。甚至，他会留心把握任何机会，对恩人给予他的帮助作适当的回报。他做的所有事情都是不夹杂一丁点儿虚伪成分的，是不做作的，没有一丁点儿要蒙受恩泽的自私打算，没有一丁点儿欺骗恩人或大众的意

图。他之所以这样做或许只是一种对已经确立的道德准绳的尊重，只是一种方方面面都应该按感恩规则做事的谨慎和急切的期冀而已。同样的道理，作为妻子的人时常对自己的丈夫可能并没有发自内心的与伴侣关系相对应的那种温柔关怀的感觉。但是，如果妻子曾有过不错的道德教育，她将会竭尽全力表现出她有那种感觉的行为的样子，小心谨慎，关怀体贴，忠实可靠，真挚对待，只要是夫妇情感的那些要求范围内的她全都做到了，一样也不缺。这样一个朋友，这样一个妻子，的的确确不是最好的朋友或妻子。哪怕夫妻俩都或许很认真急切地去履行自己的各种责任，但是说到体贴入微的要求他们远远未达到，他们将让许多能显示互相关怀愿望的机会溜走；如果他们内心的情感与自己的地位相符的话，就决不会放过这些机会。尽管他们谈不上是最好的朋友与夫妻，但他们也许是仅次于那种程度的朋友与妻子。只要他们的心里已被一般规则深深地烙刻，那么，他们在尽自己基本义务方面就不会有漏洞。只有拥有最好运气的人才有能力使他们的感情和行为与他们的地位的最微小变化相符合，让他们在所有的情况面前做到全面，恰如其分。粗糙黏土构造的人类无法被塑造成如此完美的类型。但是，训诫、教养与榜样的作用，可以让任何人在内心里烙下某种对一般规则的尊敬，使那个人的行为举动无论在什么场合都是适当合宜的，并且让那个人在整个人生过程中不会犯下什么明显的过失。

没有对于一般准则的这种神圣的尊重，行为非常值得信赖的人就不会存在。这种尊重恰恰是有气节正直的人和卑劣的家伙之间最本质的区别。前一种人无论何时何处都毅然决然地坚守自己的处世规则，在他整个人生过程中的所有行为完全一致。后一种人的行为，却是多变莫测的，这取决于他的心里某个时刻会出现的兴致、倾向或兴趣而定。不只是这样，既然每个人的心情容易发生这样的变化，那么，如果没有遵循一般准则，在头脑冷静时对行为的合宜性极为敏感的人，也往往会在最不经意的场合做出不合理的行为，而几乎不能把他那时为什么要这样做归因于任何正经的动机。举个例子来说，有个朋友来看望你了，而正好赶上你的心情不好，甚至如果见了他，心情会更糟糕：就你目前的心情来说，他的谦恭有礼却是一种无礼的打搅；假如你对此刻出现在你心里的对事物的看法加以退让，你也会对朋友很冷淡和轻视，哪怕你忍住没发脾气。只是因为出于礼貌和好客的一般准则，才不会让你粗鲁以待，

因为准则禁止你这样做。由于以往的经验遵循这些准则已经成为习惯，这让你能在任何这样的场合举止非常得体，并且你的行为不会受到其他人易发生的那些心情变化在某种程度上的影响。然而，假如人们完全不管不顾一般规则，即便是像有礼貌、对人和气这么容易遵守，一般人也几乎不会有什么恰当的理由去违反它的小事，都这么经常地被打破，遵守起来常常如此不易，那么常人往往有许多更充足的理由去打破的诸如正义、诚实、贞洁或忠实等等这样的义务，岂不是更难吗？人们能较好地承担这些义务是人类社会得以存在的条件。假如人类并没有把遵守这样重要的行为准则放在心里，那么最终人类社会只有崩溃。

这种尊敬被某种意见进一步加强。这种意见，刚开始造物主把它刻在人们的心里，随后哲学和论证又将它阐释得更为深刻；即：造物主把这些重要的道德准则作为对人类的指令和戒律，顺从的人获得回报，而违背的人将受到惩罚。

我说，这意见或看法，最开始好像是受本性的支配。人的天性告诉人们他们的各种感情和激情由某种神秘的存在物产生。我们且不管它们是什么，但它们在所有的国家早就成为被宗教信徒尊崇的对象。人们拿不出任何东西，也想不出是什么东西产生了人的感情。人们想象出来而不能看到的那些不可知的神一定会被塑造成某种同人类对其有所感受的神明有点相似的形象。在人们尊崇异教既愚昧又无知的阶段，人们对于神明形象的描绘还是很粗糙的，甚至于不分青红皂白地说神明具有人类所有的自然感情，就连诸如色欲、食欲、贪婪、妒忌和报复等这类对人类来说并不光彩的感情，也被包括在内。因此，人类更会认为这些彰显人性光辉的，将人性提升到像神一样完美的情感，诸如喜好美德与仁慈，憎恶邪恶与不义等等的情感，正是他们极具卓越性质和极受人类钦佩的神明所具有的。受到伤害的人祈求丘比特为他所受的冤屈作证，他深信这位神看到这种现象时会产生一种义愤，这种义愤就是最平凡的人目睹不公正的行为发生时也会油然而生。那个伤害别人的人感到自己成了人类憎恶和愤恨的适当对象；天然的恐惧感使他把上述感情归于那些令人畏惧的神的旨意。人类没有能力躲避神明的显灵，更没有力量抵抗神明的威力。人类的同情心到处传播这些对于神明的希望、畏惧和疑虑，而且教育将这种传播加强；所有神明都被描述成人道与仁爱的奖励

者和背判与不义的惩罚者，并且人类也深信是这样。所以，以推论和哲理为主流的时代未来临之前，还处于非常原始的状态的宗教，就已认可了各种道德准则。由宗教导致的恐惧可以迫使人类按宗教指向的义务感做事。这对人类的幸福而言，显然是极其重要的，以至于造物主并没有放任不管，听任它等待与仰仗缓慢与不确定的哲学研究带来有力的支持。

但是，这些哲学研究刚刚开始，人类天性拥有的这些最初的预感就被证实了。毫无疑问，造物主赋予人类是非之心就是想要指引我们人生的所有作为，不管这样的道德力量是以什么为基础的，不管它是以某种局部修正过的理性为基础，还是以某种被称为道德感的原理为基础，或者是以我们天生的其他某种根本性能为基础。人类的这种是非之心有着很明显的权威性，在我们内心建立的这种权威性表明：它们正是每个人一切行为的最高仲裁者，它们监督每个人的意识、感情和欲望，它们还判断应该放纵或压制人的意识、感情、欲望到何种程度。在这方面，不像某些作者所说的那样，即：每个人的道德能力，是和每个人的天生的能力和欲望一样在同等的地位，道德能力没有更多的权力去抑制别的能力和欲望，同样别的能力和欲望也没有更多的权力去抑制道德能力。任何一种能力或原始的性能都不能评判别的能力或性能的优劣。爱不可以评判恨，而恨也不可以评判爱。爱与恨可能彼此敌对，但却不能理直气壮地说，它们彼此认不认可对方。然而，我们现在要研究的正是这些能力具有的对我们别的天然本性的评判和给出的责备或认同的特别功能。假如这些能力是某种感官，把别的本性看成它们评判的对象。所有感官会比它们所感受的对象能力要高。判断颜色好不好看，没有上诉改变眼睛判决的可能；判断声音协不协调，没有上诉改变耳朵判决的可能；而判断味道可不可口，也没有上诉改变味觉判决的可能。以上这些特性的本质在于能让感受它的感官觉得愉悦。同样的道理，我们的是非之心来确定我们的耳朵何时该感受到动听的声音，我们的眼睛何时该肆意观看，我们的味觉何时该得到满足；我们该在何时何种程度上放任或抑制别的天然本性。适宜我们的道德能力的行为，就是适当的、正确的与端正的行为；与我们的道德能力不适宜的行为就是不适当的、错误的与不端正的行为。被我们的道德能力认可的情感，就是高尚适当的情感；反之就是低下不宜的情感。错与对，适不适当，高不高尚，这些词只是令

是非之心觉得快不快乐的事物。

明显的，计划中，这些道德能力就是人性中占统治地位的能力，其所制定的规则，如同神的命令和戒律，这些是我们心里由神安排的代理人传达的。一般规则的总称就是法则。举例来说，物体在运动时遵循的一般规则叫运动法则。然而，是非之心在认可或责备一切它们将要考察的感情或行为时，其遵循的一般准则，用类似叫做法律的东西做名称更适合些。这种叫做法律的东西是由国王制定用以指导其臣民的一般行为准则。它们和法律一样，也是指导人们如何自主行动的规则：不可置疑地，它们是由上级制定的，具有奖与罚的约束力。神安排在我们内心的代理人一定会让违背准则的人受到羞愧和自责的折磨；与之相反，他也会让遵守准则的人感到心安理得和自我满意。

众多的证据能够证实同一结论的正确性。造物主创造了人，也创造了一切别的理性生物，他的最初的用意好像是让一切生命获得幸福。我们以为极其英明慈爱的造物主除了幸福之外，似乎不会有别的什么目的值得他去抱有；这种看法是通过思考造物主的十分完美而得出的，通过观察造物主的种种举动——这些举动几乎都是用来增进幸福的，也是防止不幸发生的，越来越得到证实。然而，我们在是非之心的指引下做出举动，一定会找寻对人类幸福的最有效的方法，这从某种意义上来说，我们协助造物主尽最大的努力来推动其计划的完成。与之相反的是，要是我们不按照道德能力的指示行动，那么，我们好像多少对造物主为了生命获得幸福与完美所作的计划有所妨碍，甚至可以说，我们在某种程度上算是造物主的敌人。所以，前者让我们十分自信地祈求能获得造物主给予的恩惠和奖赏，而后者则会让我们十分担忧会受到造物主的报复和惩罚。

这种对人有益的教诲被很多别的理由和自然的原理加以证实，并且反复灌输。假如对那些一般准则思考一番（这个世界人类是在顺境还是在逆境取决于这些准则），我们发现：即便世界万物并非井然有序，但是，即使是这样，各种美德该受奖励的会获得适当报酬，该受赞许的会获得适合鼓励和促进它的报酬；这种情况如此确定，以至于想要它完全不发生，除非有极其不寻常的各种情况一齐发生。支持勤劳、节俭、小心的最好的回报是什么呢？那就是获得每项事业的成功。在人的一生

中，这些美德有无可能最终没有获得回报呢？这些美德获得的适当的回报就是财富和受人尊敬，它们获得这样的回报可能性极大。促进言行诚实、公正与仁慈的适当回报又是什么呢？ 那就是获得周围人的信任、尊敬与喜爱。善良之人并非想成为伟大的人，他想要被爱。诚实公正之人并非想要富有，他渴望被人信任，那些美德一定会获得这些回报的。但是，由于某种异常的和不幸的事件，一个好人可能被怀疑犯有某种他根本不可能犯的罪行。因此他在后半辈子很冤枉地遭到人们的憎恶和反感。他可以说是因为这样一种意外事件而失去了一切，尽管他还是个诚实和正直的人。同样的，一个小心谨慎的人，尽管他的顾虑极端周详，也可能因为遭遇到地震或洪水而倒闭破产。然而，第一种意外也许比第二种意外更加罕见，也更加背离一般的事理；而为人诚实、公正和仁慈是获得我们周围那些人的信任和敬爱——这是上述美德首先想得到的东西——确实有效和万无一失的办法，这一点仍然是正确的。一个人的某个行为很容易被人误解，但是，他的行为的总趋向不大可能被人误解。一个清白无辜的人也许会被人怀疑做错了某件事，然而，这种情形很少发生。相反，他惯常的行事作风已经确立的清白评价，在他真的犯错时，往往会引诱我们为他开脱罪责，尽管有很坚强的理由推测他犯了错。同样，一个无赖在他的品行不为人知的情况下做出了某一无赖行为，也许可以免受责难，甚或得到他人的称许。但是，绝不会有习惯经常作恶的人，不会被几乎所有人知道他是一个恶棍，并且不会经常被怀疑有罪，甚至在他事实上完全清白无辜的时候。就人们的感情和看法所能给予罪恶和美德的惩罚或报答而言，在这里，根据事物的一般进程，两者所得到的待遇已超出了恰如其分和不偏不倚的限度。

然而，以冷静和豁达的视角来看成败在世界的分配所遵循的那些规则，表面似乎和人类的处境很匹配，实际上它们和我们的某些天性很不匹配。我们对某些美德天生具有的尊敬和赞许使我们希望让这些美德获得各种荣誉和报答，甚至把我们认为应该属于其他品质的荣誉和报答都给了这些美德，哪怕它们不具备这些品质。与之相反的是，我们对某些恶行厌恶的程度强烈到我们想把各种羞辱与不幸都给它们，甚至包括那些专属于别的性质的自然后果。宽容、大方和正直让我们钦佩到希望看到它们能获得财富、权力和各种荣誉。哪怕这些荣誉没有与上述美德关联的一些品质（节俭、勤劳等）。欺骗、说谎、残忍与凶暴，让我们如

此强烈地轻蔑与厌恶，以至于如果它们偶尔因为勤奋与勤劳的品质而获得某种意义上的好处的话，我们就会气愤不已。恶人辛劳地种庄稼，好人却任凭土地荒芜。那么谁该获得收成呢？谁该饿肚子，谁该富有呢？事物的自然进程对恶人有利，但人们的感情倾向于好人。人们是这样觉得的，就算恶人有些好的性质，但这些性质帮恶人获得的好处，已经远大于他们应得的报答，而好人即使有一些懒惰，但它们带给他们穷困，对他们的惩罚就太严厉了。法律作为人类感情的产物，它剥夺勤劳和谨慎的恶人的生命和财产，而对有些浪费和大意的好公民却给以特殊的回报。造物主引导着人，在某种范围内，改变了人本已作出的那种奖惩安排。造物主为了自己的计划而引导人遵循的那些规则，完全不同于造物主自己遵循的。造物主给予美德回报以及给予罪恶惩罚，最大程度地激励着有美德的人，也限制着恶人。造物主想得很单纯，疏忽了在人的思想感情中，好的品质和不好的品质还有不同程度的优缺点。与之相反的是，人只想到了后一点，竭尽所能让一切美德的回报与自己对其喜爱和尊敬的程度相匹配；让一切恶行的惩罚和自己对其轻视和厌恶的程度相当。造物主和人类各自遵循的准则对他们各自来说都是合理的。两者为了一个共同伟大的目标的实现，那就是世界的安宁，人性的完美。

然而，尽管人被支配着去改变世间事态的走向，要是听凭其发展，会作出那种奖惩的安排；尽管人像诗人眼里的神一样总用特别的方式来干预，想去鼓励美德和厌恶罪恶，甚至如同神明一样竭尽所能把向好人射去的利箭挡掉，而那把已经举起的利剑迅即向邪恶者砍去，然而，他绝不可能使这两者的命运变得完全符合他自己的感觉与愿望。自然的事态趋势不可能完全受制于人的虚弱努力，这一进程太快太猛，非人力所能阻止。虽然指引这一进程的规则似乎是为了最明智和最高尚的目的而制定的，但是这些规则有时却会产生使人的全部天然感情激动不已的后果。大团体当然胜过小团体；那些以远虑，以及作好所有必要的准备，去从事某一事业的人，当然会胜过那些对抗他们，但毫无远虑与准备的人；每一种目的只能以造物主规定的那种方法来实现，这一切似乎不仅是一种必然和不可违反的规则，而且是一种激励人们勤劳和专心致志的有用和合宜的规则。然而，当由于这个规则，暴力与计谋胜过诚实与公正时，有什么潜在每一位旁观者心中的义愤不会被它激起呢？有什么为无辜者的受苦而感到的悲伤与怜悯不会被它激起呢？有什么针对压迫者

的得逞而感到的强烈愤怒不会被它激起呢？我们对冤屈感到伤心和愤怒，但是，我们常常发现自己完全无力加以纠正。因此，当我们对在这个世界上找到一种能够阻止非正义的行为取得成功的力量丧失信心时，我们自然而然地会向上天呼吁并希望伟大的造物主在来世落实所有他为了引导我们的行为而赋予我们的那些原始的性能激励我们尝试甚至要在这尘世落实的那种奖惩分配；希望他将完成他自己曾经这样鼓舞我们着手执行的计划；希望在来世他将按照每一个人在今生的所作所为给予应得的报酬。这样，我们就会变得相信来世，这不仅是由于我们的弱点，不仅是出于人类天性的希望和担心，而且也是出于人类天性中最高尚和最真诚的本性，出于对美德的热爱，对罪恶和非正义的憎恶。

“这与神的伟大性质相称吗？”能言善辩而富于哲理性的克莱蒙大主教以丰富的想象力热情而夸大地说，尽管有时听起来似乎不够礼貌，“要是任由神创造的世界都处于这么乱七八糟的状态而不闻不问；要是任凭恶人强过正直之人而不管不顾；要是放任篡夺者夺取王位而听之任之；要是任由父亲被没人性的儿子为了野心杀害而不管；要是听凭不忠的妻子对丈夫狠下毒手而置之不理？神还是伟大的神吗？难道处于显贵地位的神可以像观看某种新奇的游戏那样袖手旁观那些令人伤感的事件而不担负任何责任吗？因为神是伟大的，他就应当在这些事件面前表现出软弱、不公正或是残暴吗？因为人是渺小的，就应当听任他们胡作非为而不予惩罚，或者为人正直而不给报偿吗？主啊！假如这是您至高无上的特质，假设我们惶恐膜拜的就是这样的您，那我就不再认你做我的父，做我的护佑者，做我难过时的安慰者，做我软弱时的支撑者，做我虔诚时的赏赐者。那你就不过是一个懒惰而古怪的暴君，这个暴君为了自己狂妄的虚荣心而牺牲人类的幸福，他把人类带到这个世界上来，只是为了把他们作为他空闲时的消遣品或由他任意摆布的玩物。”

当那些决定行为的是非功过的概括性规则，终于这样被认为是某个全能的存在者所确立的法律，而这个全能的存在者又在监视着我们的行为，并且将在某个未来的世界里奖赏遵守它们，同时惩罚违逆它们的行为时，这种考虑必然使上述规则具有新的神圣的意义。我们行为的最高准则应当是尊重造物主的意志，对于这一点凡是相信神存在的人是决不会怀疑的。违抗神的意志这一想法本身似乎就意味着大逆不道。一个人

如果反对或无视具有无限智慧和无限权力的神给他下的命令，那这人该是多么自负，多么荒唐！不尊敬他的创造者以其无限的仁慈命令他遵守的那些训诫，即使违背它们不至于受到任何惩罚，那也是多么的怪异，多么的不虔诚与不知感恩啊！一个人对自己行为是否得当的感觉在此也得到自身利益这种强烈动机的充分支持。我们知道，虽然我们可以避免别人注意或者逃脱世人的惩罚，然而，我们的所作所为总是逃不过神的监视，而且任何不公不义的行为总是会受到这位伟大的复仇者的报复惩罚，这是能够限制最不受约束的激情的一种动因，至少对某些人是如此，他们由于经常反省，对这个想法已经很熟悉了。

正是这样，宗教加强了天生的责任感，因此，人们通常会非常相信似乎深受宗教思想影响的那些人，诚实正直。他们认为，这种人的行为，除了受到节制其他人的那些行为规则的约束外，还多了一层束缚。人们认为，他们不但重视名誉，也重视行为的合宜性，不但重视他人的称许，也重视自己的称许，这样的动机对世俗的人有影响，对信仰宗教的人同样有影响。然而信仰宗教的人还有一种约束，这就是，他不干则已，一干起来就要像那位至尊的神在场那样审慎，这位至尊的神最终会根据他的实际行动给予补偿。因此，人们对他的行为的规则性与正确性有比较多的信赖。每当自然的宗教信仰情操没有受到某种卑鄙下流的党派斗争的热情腐蚀败坏时；每当宗教信仰要求的首要义务是履行一切道德责任时；每当人们没有被教导要把无聊的宗教仪式视做比公正与仁慈的行为更为要紧的宗教义务时；每当人们没有被教导以为，透过奉献、仪式，以及无益的祈求，他们能够与神磋商达成允许他们欺诈、背信与行凶的交易时，那么，世人在这方面的判断就毫无疑问是正确的，并且完全有理由对笃信宗教的人的行为的正直给予加倍的信任。

第六章　在什么情况下，责任感是我们行为的唯一原则；且在什么情况下，它应该同其他动机一起起作用

由于宗教赋予美德的实践如此强烈的影响，并且通过这样有力的约束，来抵制罪恶的诱惑，从而保护我们，以致许多人误认为宗教原则是

行为的唯一值得称赞的动机。他们认为：我们既无须因感激而报答，也不必因愤恨而惩罚；我们既不必根据天然的感情保护自己无法自理的孩子，也不用由此赡养自己老弱多病的双亲。所有对特定对象产生的感情都要从自己的心中驱除扑灭，而由某种伟大的感情取代其他一切感情，这种伟大的感情就是对造物主的爱，就是渴望让自己变成造物主所喜欢的人的愿望，就是用造物主的意志来要求自己全部行为的愿望。我们不应该因感恩而图报，我们不应该因仁爱而宽厚，我们不应该因热爱祖国而热心公益，也不应该因为人性的爱而慷慨和正直。在履行所有那些不同的责任时，我们行动的唯一原则和动机，应当是造物主要求我们去履行那些责任。现在，我不准备花时间专门探讨这种观点；我只想指出，这种观点，我们不要期待看到为任何宣称虔诚地信仰这样一种宗教的人所接受，在这种宗教中，第一条戒律是，要用我们全部的心意、全部的灵魂和全部的精力去爱我们的造物主；第二条戒律是，像爱自己一样去爱自己的邻人，我们实际上在爱他人的同时就是为了爱自己，并不仅仅因为被要求才去这样做。责任感应当是我们行动的唯一原则，这在基督教的戒律中是找不到的；但是，正像哲学或者常识告诉我们的那样，责任感起的是某种指导性的和决定性的作用。然而，可能会出现这样一个值得探讨的问题：在什么情况下我们的行动应该主要地或全然地产生于某种责任感，或出自对概括性准则的尊重；在什么情况下某些其他的情感或感觉应该存在，并应该产生主要的影响。

这个问题的答案——或许不可能用任一种非常精确的方式得到——将取决于两种不同的情况：第一，取决于促使我们全然不顾概括性准则而行动的那种情感和感觉是天然讨人喜欢的还是让人讨厌的；第二，取决于概括性准则本身是精确无误还是含糊不清。

1.首先，我要说，我们的行为在何种程度上应该来自天然讨人喜欢或让人讨厌的情感和感觉，或者全部来自对概括性准则的尊重，都将依这种情感和感觉本身而定。

所有那些亲切的感情可能促使我们去做优雅可敬的行为，应该来自对概括性行为准则的任何尊重，同样也应该来自激情本身。一个人施恩于另一个人，如果后者只是出于冷淡的责任感而不带有感情地给予报答，前者就会认为自己简直没有获得报答。一个丈夫认为非常顺从自己

的妻子只是考虑到身为妻子的地位才使自己的举止顺从温驯起来，他会产生对她的不满。虽然一个儿子竭尽孝道，然而，如果缺乏他身为人子应当怀有的那种充满感情的对双亲的敬意，那么父母也会有理由抱怨他态度的冷漠。同样，一个儿子也会对这样的父亲感到十分不满，他虽然履行了父亲的全部责任，但是却没有一般父亲具有的那种仁慈的父爱。对于所有这样的亲切的、具有社会性的感情，看到责任感是用来压抑它们而不是增进它们，是用来阻止我们做得过分而不是促使我们做应该做的事情，更令人感到愉快。看到一个父亲不得不抑制自己的父爱，看到一个朋友不得不约束出乎本性的慷慨行为，看到一个人因受到某种恩惠尽力克制自己的过分的感激心情，都会给我们带来由衷的快乐。

而对那些邪恶的和有损于社会的激情，要用相反的准则。当他人帮助我们时，我们应当以一种发自内心的感激和慷慨态度，不带任何勉强地给予报答，不必过分考虑报答是否适宜；但是，对于我们受到的伤害，我们总是应当客观地施加惩罚，更多地是出于施加惩罚是合宜的感觉，而不是出于任何强烈的报复意向。再也没有什么比那个人的行为更为得体，他对极为严重的伤害的愤恨，似乎更多地来自它们应当愤恨并且是合宜的愤恨对象的感觉，而不是来自他自己的那种极不愉快的激情；他像一个公正的法官一样，只考虑到判断每种特定的冒犯应当给予何种报复这种概括性准则；他在执行这条准则时，其同情受惩罚者将要受到的痛苦的程度甚于自己所受的痛苦，他虽然愤怒却不会忘记怜悯，并且用最温和及最有利的方式去解释这条准则，对受惩罚者给予极其正直的人们能够一致接受的各种减缓措施。

根据前面的评述，自私和冲动在其他方面介于社会性的和非社会性的感情之间，所以，它们在这一点上也是如此。在普通的情况下，以私人利益作为目标而进行的活动，应当来自对指导这种行为的概括性准则的尊重，而不是来自这些目标本身所引起的任何冲动；但是，在更为重要的场合，如果我们所追求的目标本身看来并没有以很值得重视的激情来激励我们，我们就会变得麻木不仁、缺乏感情和没有风度。只是为了赚到或节省一个先令的钱，就焦虑不安或终日盘算，在他的一切邻人的眼里，他堕落为一个极为庸俗的商人。他必须在自己的行动中表现出：即使自己的经济状况一直如此窘迫，也不会为钱财本身而失去内心的宁

静。他的经济境况也许使他必须极端节省，非常勤勉；但是，那种节省和勤勉的每个特定的努力必须出自对极其严格地给他规定这种行为趋向的那条概括性准则的尊重，而不是对个人的俭约或收益的关心。现今，节省那三便士，不是他的过度节俭的目的；得到那十便士，也不应当是他在自己的店里照料的动机：前者和后者都只应当出于对概括性准则的尊重，这条一般准则极其严格地规定了他在自己生活道路上对待一切人的行动方案。在这里构成了吝啬鬼和真正节省和勤勉的人的品质之间的差别。吝啬鬼只会为了少数的钱财本身而挂虑担忧；而真正节俭的人关心它们只是因为他给自己订下了生活计划。

至于那些会严重影响我们私人利益的很特别和很重要的目标来说，情况则全然不同。一个人去为了这些目标本身而相当认真地追求它们，就不会显得卑劣。一个君主如果费心征服或保护某一领地，我们就会看得起他。一个没有官职的绅士，在他可以不用卑劣的或非正义的手段去获得一份财产或者一个比较重要的官职时不尽力而为，我们几乎不会对他表示尊重。一个议员对自己的竞选不竭尽全力，他的朋友就会认为他完全不值得拥戴而不支持他。甚至一个商人不力争获得人们认为非凡的一笔买卖或者一笔不菲的利润，也会被他的邻居们看成是一个猥琐懦弱的家伙。有事业心的人和无所作为的人之间的差别就是这种勇气和热忱。私人利益的那些重大目标的得或失会极大地改变一个人的地位，成为被称做抱负的目标；如果这种目标保持在审慎和正义的范围之内，总是受到世人的尊敬，即使超越了这两种美德而且是不正义的和过分的时候，有时也显得极其伟大和引人遐想。因此，人们普遍钦佩英雄和征服者，甚至也钦佩政治家，他们的计划虽然毫无正义可言，但是非常大胆和宏伟；例如李奇留主教和雷斯主教的那些计划就是这样。贪婪和野心这两种目标的不同仅仅在于它们是否伟大。一个守财奴对于半便士的追求并不亚于一个具有野心的人征服一个王国的意图一样狂热。

2.其次，我要说，我们的行为应该在何种程度上出自对概括性准则的尊重，将部分地取决于它们本身精确无误还是含糊不清。

在我看来，所有有关美德的概括性准则，比如，决定谨慎、宽容、慷慨、感激和友谊的功能是什么的概括性准则，在许多方面都是含糊不清的，允许有很多例外，需要作出如此多的修正，以致几乎不可能完全

通过对它们的尊重来规定我们的行为。常见的以普遍经验为基础的关于谨慎处世的一些谚语和格言，或许是对行为所能提出的最好的概括性准则。但是，非常呆板和固执地信奉这些格言，显然是极其荒唐可笑的和迂腐幼稚的。在我刚才提到的一切美德中间，感激或许是含义最精确、最少例外的概括性准则。要是力所能及，我们就应当对自己所得到的帮助作出感恩和报答，如有可能，就应该滴水之恩涌泉相报，这似乎是一条非常清楚明了的准则，并且是一条几乎不会有任何例外的准则。然而，根据最肤浅的考察，这条准则好像是极其含糊不清的，甚至也有很多种例外。如果你的恩人在你生病时照料了你，在他生病时你就应当照料他吗？或者，你能够以另一种报答方式来偿还自己欠下的人情吗？如果你应当去照料他，那么你应当照料他多长时间呢？和他照料你的时间与你照料他的时间相同，或者更长些，那么应当长多少呢？如果你的朋友在你经济拮据时借钱给你，你也就应当在他经济拮据时借钱给他吗？你应当借多少钱给他呢？你应当在什么时候借给他呢？现在？明天？或者下个月？一次借多久呢？可见，这些问题不可能通过任何一条在一切情况下都能给予准确答案的普遍规律来解决。他的品质和你的品质之间的差异，他的境况和你的境况之间的不同，都可能使你非常感激他却又义正词严地拒绝借半个便士给他；或者相反，也可能你十分愿意借钱给他，甚或借给他的钱是他借给你的数目的十倍，即便这样，却被正当地指责为极为邪恶的忘恩负义之徒，其所承担的责任连百分之一也未完成。然而，在所有那些要求我们实践的善良美德之中，由于有关感激的各种责任或许是最神圣的，所以，如我所述，决定它们的概括性准则是最准确的。确定友谊、人道、殷勤、慷慨等所要求作出的行为的那些概括性准则，更不用说是很模糊和含混不清的。

不过，概括性准则非常确切地规定一种美德，要求它做出的每一种外在的行为，这种美德就是正义。正义准则规定得极为精确，不允许有任何例外和修改，除了可以像准则本身那样准确地确定，并且通常确实出自与它们相同的原则者外。如果我借了某人十英镑，无论在约定归还之日还是在他需要这笔钱之时，正义准则都要求我如数且如期归还。我应当做什么，应当做到何种程度，在何时何地去做，所有确定的行为的本质和细节，正义准则都已确切地给予了答案。虽然过于固执地信奉有关谨慎或慷慨的普遍准则可能是笨拙的和呆板的，但是，忠实地遵循正

义准则却没有什么迂腐可言。虽然这种行为不是十全十美的，但却应当给予它们最神圣的尊重；并且，这种美德所要求做出的行为，被实践得最为恰当合宜的时候，正是实践它们的动机的时候，也是对要求实践它们的那些准则抱着某种宗教信仰似的虔诚的时候。当我们履行其他美德时，从来不会对某个格言警句格外重视，实践它们的主要动机更倾向于对恰当感的追求和对特定行为习惯的爱好。我们应当更多地考虑的是这一准则所要达到的目的和基础，而不是准则本身。但是，对正义来说情况就完全不是这样：不折不扣并且坚定不移地坚持一般正义准则本身的人，是最值得称赞和最可信赖的人。虽然正义准则所要达到的目的是防止我们伤害他人，但违反它们常常可能犯下一种罪行，尽管我们可以假托某种理由声称这种违反不会造成任何伤害。一个人在开始用这种方式行骗，或者打算行骗时，就变成了一个恶棍。一旦他想背离那些不可违背的正义准则要求他非常坚定和积极地坚持的东西，他就变得不再值得信赖，没有人可以说他不会陷入某种更严重的罪恶之渊。窃贼认为，如果他从富人那里偷窃他猜想他们也许容易失去，以及他们也许不会知道失窃的东西，就并没有犯罪。奸夫认为，如果他诱奸朋友的妻子而没有引起那个丈夫的怀疑，也没有破坏那个家庭的安宁，他就不算犯罪。一旦我们开始陷入这种精心设计的骗局，就没有什么无法无天的罪行是我们做不出来的了。

正义准则就好比是语法规则；有关其他美德的准则就好比是批评家们衡量文学作品是否达到杰出和优秀水平而订立的准则。语法准则是一丝不苟的，精确的，必不可少的。而文学的标准是不严格的、含糊的、不明确的，而且告诉我们的与其说是如何臻于完美的确实无疑的指引，还不如说是有关我们应该趋于完美的设想。因而一个人可以根据规则学会完全正确地合乎语法地写作；或许，可以学会公正地行动。虽然有些文学评判准则可以在某种程度上帮助我们纠正和弄清楚我们对完美可能抱有的一些模糊看法，但是，却没有哪种准则能帮助我们创作出杰出优美的文学作品。同样，虽然某些准则能使我们在某些方面纠正和弄清楚我们对美德可能抱有的一些不完善的想法，但却没有哪种准则可以教会我们在一切场合都能谨慎、慷慨或仁慈地行动。

有时会发生这样的状况：由于我们极为真诚和迫切地渴望别人赞同

我们的行动，却反而可能弄错了恰当的行为准则，因而本该用来指导我们的原则被引入歧途，误导了我们。在这种情况下，期待人们完全赞成我们的行为是徒劳无益的。他们不能理解影响我们行为的那种荒谬的责任观念，也不会赞成随之而来的任何行为。然而，那个由于责任感或道德感的误导而受骗犯罪的人，即使他的行为是错误的，其品质和行为仍值得同情。无论他因此而怎样不幸地被引入歧途，由于他存在着高尚而富有人性的东西，仍然是人们同情而不是憎恶或愤恨的对象。人们对人类天性中存在弱点深感遗憾，这种弱点使我们如此不幸地受到欺骗，即使在我们非常真诚地为臻于完美而努力，并且尽力按照能够合理地指导我们的最好的原则行动时，也是这样。荒谬的宗教观念，几乎是以这种方式把我们的天然情感引入歧途；那种对责任进行指导的准则，有时在相当大的程度上歪曲我们对它们的看法。在其他一切场合，对常识的理解足以指导我们行为的基本得体。假如我们急切地希望做得好些，那么，我们的行为就会获得赞许。所有的人都一致同意：服从造物主的意志是首要的责任法则。但是，就也许会加到我们头上的特定的戒律而言，它们彼此就大不相同。因此，这时彼此之间应当最大限度地克制和容忍；虽然维护社会的安定需要惩罚各种罪行，而不管它们产生的动机是什么，但是，当它们明显地来自有关宗教责任的错误观念时，一个善良的人总是会心怀不忍地加以惩罚。旁人决不会对那些失足者感到愤慨，甚至在他惩罚他们的罪行的时刻，他会对他们那种不幸的坚定和勇于献身的精神感到惋惜，甚至是感到钦佩。伏尔泰先生最好的一出悲剧《莫罕默德》很好地描述了我们对产生于这种动机的罪行所应当持有的情感。在那部悲剧中，有一对具有极其纯洁和善良的性格的青年男女，除了他们彼此过于相爱之外，没有其他任何弱点，他俩在某种最强烈的错误的宗教动机的唆使下，犯下了可怕的凶杀罪，使一切人性原则受到冲击。一位德高望重的老人，尽管是他俩宗教上的公然反对者，但曾对他俩怀有极为亲切的感情，他俩对他也曾非常恭敬和尊重，实际上这位老人是他们的父亲，虽然他俩不知道实情，但是，造物主显然要借助于他俩的手来把这位老人作为祭品，命令他俩必须杀死这位老人。在他俩即将实施这一罪行时，他们受到下述两种情感力量之间的斗争所引起的极度痛苦的折磨，即：一种是宗教义务绝不可推卸；另一种则是对这位老人的怜悯、感激和尊敬，以及对老人的仁慈和善行所产生的敬爱。这样的表演显示了任何戏剧中曾表现过的最吸引人的或许还是最有教益的

一个场面。然而，责任感最终战胜了人类天性中所有和蔼可亲的柔弱倾向。他俩实施了受命执行的罪行；但是立即发现了自己的错误，他们受到的欺骗，使他们被恐怖、悔恨、愤怒等折磨得身心俱裂。当我们确信正是宗教把一个人引入歧途，而不是以宗教为借口来掩盖某些最坏的人类激情时，我们就应该像对不幸的赛依德和波米拉所怀有的情感那样，对每一个这样被宗教引入歧途的人，怀有同情。

因为任何人也许会根据某种错误的义务感而犯错，所以天性有时也会占据优势，并且与之相反地引导他做出正确的行为。在这种状况下，我们看到那种动机占据我们认为应该占据的优势，不会不感到高兴，虽然那个人自己如此软弱昏庸。然而，由于他的行为是出于软弱而不是原则所造成的，所以我们决不会满意地加以赞许。一个执拗的罗马天主教徒，在圣巴多禄茂大屠杀中，为怜悯心所驱使，以致放过了一些不幸的新教徒的性命，虽然他曾经认为自己的责任是去毁灭他们。这样的人似乎不值得获得我们给予他的高度的赞扬，他只是带着完全的自我赞同的心情做出上述宽大行为。我们也许会对他具有仁慈的性情表示高兴，但是，我们仍然会带着某种遗憾的心情来看待他，这跟应当对完善的美德表示的钦佩是截然不同的。同样的观察也适用于其他一切激情。我们见到它们合宜地自我发挥作用不会感到厌恶，甚至在某种错误的责任观念指导这个人约束它们的时候也是这样。一个非常虔诚的贵格会教徒在被人打了一耳光时，他不仅没把另一边的脸颊送上去，而且忘记了他自己对我们救世主的格言所作的字义解释，以致给予那个侮辱了他的莽汉一顿好打，这不会使我们感到不愉快。相反地我们会对他的这种精神感到愉快和高兴，并且因此更加喜欢他。但是，我们决不会尊敬他，这种尊敬和敬意是应该给予在同样情况下根据什么是应该做的这种正义感采取合宜行动的人的。如果带有自我赞许的情感，这样的行为都不能严格地称做美德。

第四卷　论效用性对赞同感的影响

第一章　效用性的表现形式：美感

只要我们对美的本质稍作研究就会发现，效用性是所有艺术品美感的重要来源之一。一座房屋的规则有序会给观察者带来快感，而当他看到对称的窗子有不同的形状，或者门没有设在房屋的正中央的位置，观察者就会感到不愉快。任何机器或者设备只要能在效用上达到预期的目的，都会自然而然地赋予总体一定的合适感和美感，使人们感到愉快，这一切都是如此的显而易见，没有人会忽略它。

效用性为什么能使人感到快乐呢？最近，一位聪明而富有独创性的哲学家给出了缘由，这位哲学家具有极为深刻的思想和最优秀的表达能力，他能够巧妙地运用非常清晰的见解和生动活泼的口才来探讨最深奥的课题。依照他的见解，任何物体的效用性，都是因为不断给它的拥有者带来最适宜的便利，从而使拥有者沉浸在这种便利愉悦之中。这一物体就成为以这种方式给拥有者带来满足和欢快的源泉。旁观者受主人情感的熏陶，会以同样愉悦的眼光来观察看待该物体。譬如说，当我们参观伟大人物的宏伟大厦时，我们就不禁会把自己想象成房子的主人，为拥有如此巧妙构思、精心设计的居室而感到愉快和满足。他还用类似的理由来解释为什么任何物体外观上的不便利会使拥有者和旁观者感到不快。

然而，任何艺术品所具备的这种适宜性及其精妙的设计，往往比它的效用性更受人们的重视和青睐。采用和变换方法来获得便利或愉悦，常常比便利或愉悦本身更被人们所重视，似乎这才是它真正的价值所在。据我所知，到现在为止，还没有任何人对这种情况给予足够的重视。然而，这种现象是十分普遍的，如果你稍作观察，就会在生活中的任何一个角落留意到。

当一个人走到他自己的房间，发现桌椅都摆在房子的中间时，他会对用人大发脾气。或者他宁可自己不厌其烦地动手把它们重新靠墙摆好，也不愿意如此这般乱七八糟的放着。这种新的布局，带来了更多的便利，这就是重新布置的意义所在。主人为了获得这种便利，他甘心受累，也不愿忍受由于缺乏这种便利而感到的种种苦恼。对于主人来说，最舒服的事情是一屁股坐在其中一把椅子上，这是他干完活之后极可能做到的。所以，他所需要的，好像不是这种便利本身，而是可以提供这种便利的家具的摆放方式。正是这种便利最终促使他整理房间，从而享受环境带来的适宜感和美感。

同样，一个对表十分讲究的人，如果他的表每天慢上两分钟，他很可能用几个基尼的价钱把它卖掉，然后用五十基尼再买一块表，当然这块表即使两个礼拜也不会慢一分钟。表唯一的作用是计时，以使我们不失约，或者由于忘了那个约定的时间而造成诸多麻烦。然而，这种对表如此讲究的人，并不一定比别人更加严守时间，他似乎也没有比别人更着急了解每时每刻的确切时刻。吸引他的不是掌握时间，而是有助于掌握时刻的机械的那种完美性。

有很多人玩物丧志，把大量的金钱花在毫无效用的小器物上而使自己倾家荡产。这些玩物的爱好者所感兴趣的，不是这些器物的效用，而是产生效用的器具本身设计的精巧性。他们的每一个兜里都塞满了各种各样的小器物，他们想方设法设计出别人衣服上不曾见过的口袋，以便携带更多的小器物。他们带着这些器物四处走动，这些东西无论是在质量上还是在价值上，大都不逊色于卖货郎平常扛在身上的行李箱。这些小器物有时候会有些小的用处，但大多数时间都是可以省掉的。它们的效用加在一起还抵不过整天挂着它们所带来的麻烦大，也不值得为它们忍受载重的疲劳。

因此，并不只是在针对这些无足轻重的事物时，我们的行为才会受到这个原则的影响；它常常与个人和社会生活中最严肃和最重要事情的隐秘动机相关。

举例来说，一个出身卑贱的孩子在思考自己的身世时，环顾四周，不禁会羡慕富人的处境。他会发现父亲的茅屋太小了，不适合他容身，

也不能给他提供什么便利。于是他开始幻想如果能住在富人的豪宅里，他应当会觉得更轻松愉快。当他看到富人们都能够坐在马车里四处旅行，他就会对自己徒步走路或者忍受马背上的颠簸疲劳感到不快。于是他开始拼搏，为使自己有朝一日能过上那样的生活，享受使唤一大批用人所带来的便利。当他沉迷在这样美好的幻想之中时，他又想到那些地位更高的人物的生活境况。为了这些幻想中的优越，他想方设法追求钱财和社会地位。他在刚开始的一年当中，受尽委屈，在第一个月里低三下四，费尽心思，他拼命劳作，用力学习，为了在某一需要耗费精力的专门职业中出人头地。他不屈不挠，夜以继日地努力拼搏，为了胜过所有的竞争者。接着他又拼命使自己的才干为世人所知。到处为自己的那些才干乞求每一个应用发挥的机会。为了这样的目的，他讨好巴结所有的人，他奉承他所憎恨的人，谄媚他所鄙视的人。这样，他把一辈子都用来追求事业和优越的生活，却失去了唾手可得的真正的安宁，而且这理想，即使在他临死的时候实现了，他会发现自己原来放弃的小小的安宁和闲适的生活要远比这到手的功名强得多。就像纨绔子弟的小器具不能使身体健康，灵魂安宁一样，钱财与地位也是同样毫无用途，或者说它所造成的麻烦，远胜过它可能带来的便利。大人物的豪宅、园林、精美的家具以及仆役侍从，这些也不过是些用品，只是它们明显的便利给我们的印象更深刻一些而已。其实一个牙签、挖耳勺、指甲剪以及类似的小器械带来的便利不比那些奢侈装备差，只是不那么醒目和显而易见。由于它们不显得那么奇异，也就不受人们的重视。因此它们就不会像财产和地位一样成为人们满足虚荣心的目标。财产和地位的更大的便利是可以成为虚荣心所追求的对象，这是它们唯一的益处。对于一个独自生活在荒岛上的人，很难说是豪宅还是些小器具对他更有意义。

在现实社会当中，我们往往注意的是旁观者的感受，而并非是当事人的感受。而且我们始终考虑的是当事人在别人眼里的样子，而不是在他自己眼里的样子。如果我们换个角度去思考一下，为什么旁观者如此钦佩和羡慕富人的生活？我们就会发现，是因为他们拥有了无数为获得这种安闲快乐的精巧设备，而并不是因为他们真正享受到了别人很难获得的幸福与满足。富人不一定觉得自己一定比别人幸福，但他认为自己拥有更多的获得幸福的途径。正是这些能达到预期目的的途径才引起了旁人的钦佩和羡慕。但是，在年老多病、衰弱无力的情况下，显赫的地

位所带来的那些空洞和无聊的快乐也就随之而消失。对处于这种境遇的人来说，这种空乏无聊的快乐再也无法使他继续进行那些辛劳的追逐。他会在内心深处咒骂年轻时的野心，徒然想念少年时候那悠闲和懒散的生活一去不返，他牺牲了安宁的生活，而为此追求的东西只不过是些不能给他带来真正满足的东西。如果一个达官贵人被贬为一个普通人出现在众人面前，他就会认真地考虑自己的处境和自己真正想要的生活。这时他就会明白，权势和金钱就像微不足道的机械，为了身体的小小便利而设计的，是由极其精细灵巧的发条组成，必须小心周到地呵护它们才能正常运行。而且不管我们如何小心翼翼，它们还是随时会瞬间瓦解，七零八落，给它们的拥有者带来沉重的打击。财富和权力就像是巨大精美的建筑，需要毕生的努力去建构，虽然可以使住在里面的人免除一些小小的不便利，可以保护他们不受夏季的阵雨和冬季的风暴，但是，住在里面的人会更加经常地面临着它们突然倒塌时的危险。

一个人在生病或者情绪低落的时候，就会全然贬低平日里追逐的那些宏伟的计划。但是当他身体痊愈，心情良好的时候，又会从更加令人愉快的角度来看待那些目标。在痛苦和失意时，我们的想象好像被禁锢和束缚在自己的身体内部；而在悠闲和舒畅时，就会扩展到周围的一切事物身上。于是，我们深深地着迷于流行的器物和显贵的铺排，我们用艳羡的眼光注视着它们是如何给拥有者提供消遣、舒适和满足的生活。如果我们把这种满足和增进这满足的美妙切割开来分别看待，那么，这满足肯定是会显得极其微不足道、不值得怀念。然而我们大多数的情况下是不会用这种形而上的方式去看待这些满足的，在我们眼中，它们所带来的一系列的舒适以及其规则的和谐运转几乎是一样的事情。如此看来，高爵位所带来的富贵生活使我们觉得它是如此高尚、宏伟而美丽的东西，值得我们为了得到它而辛苦一生，至死不渝。

发明与改进各门学问与技术，使人类的生活变得多姿多彩；正是此一哄骗，使世界的面貌得到了改变，使原始的自然森林变成肥沃宜于耕作的平原，使杳无人迹与沉寂荒凉的海洋，不仅成为了人类赖以维生的新资源，而且也成为通往世界各国的交通要道。由于人类的这些劳作，并且为了维持为数更多的居民，地球已经不得不加倍提高它的自然生产力，即使有这么一个既骄傲又冷酷的地主，当他遥望着自己的那一大片

广阔的田地时，完全没想到他的同胞们的需要，只想到他本人独自消费那一大片田地里的全部收成，这种想法也只是白费工夫的幻想罢了。“眼睛大于肚子”这句庸俗的谚语，用在他的身上最为合适。他肚子能够容纳的东西，和他巨大无比的欲望完全不成比例；他的肚子所接受的东西数量，不会多于最贫贱的农民的肚子所接受的。他不得不把多余的食物，分配给那些竭尽所能来烹制他享用的那一丁点食物的人，分配给那些建造他的豪宅，以供他在其中消费的人，分配给那些提供和整理各种不同没有什么效用的小器物，以装饰他的豪华生活气派的人。所有这些人，就这样从他的奢华与怪癖中，得到他们绝不可能指望从他的仁慈或他的公正中得到的那一份生活必需品。土地产出物品，无论在什么时候，都几乎维持了它所能供养的居民人数。富人只不过从那一堆产出物中挑出最珍贵且最满意的东西。他们所消费的数量不会比穷人家多很多。尽管他们自私自利，贪得无厌。尽管他们只是图他们自身的便利，尽管他们雇佣数以千计的人来为自己劳作，而他们所图谋的唯一目的，只在于满足他们自身那些无聊而又贪婪的欲望，但是最终，他们还是和穷人一起分享他们经营改良所获得的一切劳动成果。生活必需品的分配，与土地产品的分配相似，他们被一只看不见的手引导而作出分配，他们就这样，在不知不觉中增进了社会的利益，提供了人类繁衍生息所需的资源。当上帝把这世间的土地分给少数几个达官贵人时，他既没有忘记也没有遗弃那些似乎在分配土地时被忽视的人。那些似乎被遗弃的人，在所有土地所产出的成果当中，不是没有得到任何成果，同样也得到了他们所需要的那一份。在组成人类生活的真正幸福之中，他们无论在哪一方面，都不会比身份地位似乎远高于他们的那些人差。在肉体的闲适和心灵的宁静方面，所有不同阶层的人民近乎处于同一水平、难分上下，而一个在马路边享受日光浴的乞丐所拥有的安全感，和国王们为之奋战不懈而拥有的那种安全感，并没有什么本质的区别。

对秩序规律之美，以及对技巧与机关设计之妙的热衷，往往也足以使那些有助于增进公共福利的制度或设施得人欢喜。当一个爱国者努力改善社会公共政策时，他的所作所为，不一定是出自纯粹同情那些将因此而获益者的幸福。一个热心公益的人所以赞助修缮道路的工作，通常不是因为他同情运货商和车夫。当立法机构设立奖励金和其他政策来促进亚麻布或毛织布制造业的发展时，它的举措也未必是出自纯粹同情那

些穿麻布或者穿呢子服装的人，更不用说纯粹同情布料的制造者或布商。公共设施的完善，以及贸易与制造业的发展扩张，本身就是高贵庄严的宏伟目标。沉思默想这些目标，使我们感到愉悦，凡是有助于促进它们的事情我们都满怀兴致地去做。它们是伟大的统治体系不可或缺的环节，借助于它们，政治机器的各个部件似乎才能运转得比较圆融顺畅。我们以看到或想到如此宏伟壮观的一个体系的完美运行而高兴；我们会焦躁不安，直到我们排除了任何可能干扰或妨害此一政治体系规律正常运转的障碍，即使是最不可能造成干扰或妨害的那些障碍，我们也决不会放过。然而，所有政府组织体制的价值完全在于它们是否真正有助于增进它们所管辖的那些人民的快乐幸福。增进人民的幸福，是它们唯一的手段与目的。不过，由于某种对艺术与发明的热衷，我们重视手段的程度，有时候似乎远大于目的，并且希望这种手段使我们的同胞生活得更加幸福，与其说因为我们对他们的幸福与否有什么直接的感觉或同情，不如说因为我们想要完善或改进某个美丽与井然有序的美好又规则的制度。所以，有一些人，他们有很强烈的爱国心和公益心，但在其他方面，却显得对人类的情感表现得比较淡漠。相反，也有一些极为仁慈和具有公益心的人，似乎完全没有爱国心和公益心。每个人以及在他熟识的朋友当中，这些自相矛盾的方面是很容易发现的。有谁会比那位全球著名的俄国立法者彼得大帝更缺乏人性却又更具有同情心呢？然而相反，大不列颠的詹姆斯一世，虽然对本国的光荣或利益似乎完全没有做任何事情，却生性仁慈善良。你想唤起一个看起来几乎毫无雄心壮志的人奋发向上吗？如果你告诉他，有钱有势的人是多么的安逸舒适；他们通常有遮挡阳光躲避风雨的屏障，不用日晒雨淋，他们不用挨饿受冻，不用劳苦穷困，那么，你往往将白费工夫毫无用途。无论你怎样口若悬河，这种劝勉的话语，对他几乎不会有什么影响。如果你真想成功地说服他，那你就必须认真向他描述，在富人的豪宅里，各个房间的布置与安排是多么豪华；就必须向他讲明白各种陈设的好处，他们的马车配备是多么优雅合宜；同时必须向他指出，他们的仆役侍从的数量、级别，以及各自的分工。只有这些才能对他产生影响。然而，所有这些东西，也只不过是用来遮蔽风雨，使他们免去挨饿受冻，免去贫乏与厌倦无聊。同样的，如果你想把公德心树立在某个似乎对国家利益毫不关心的人的心中，那么你向他所谈的济世兴邦的话往往将白费工夫。如果你告诉他，在一个治理优良的国度里，人民会享有哪些优越的好处；他们

将住得如何好，穿得如何好，吃得如何好，这些理由对他来说通常不会有多大意义。如果你向他描述带来这种种好处的伟大的政治制度和公共政策体系，如果你向他解释，这些政治制度和体系之间有什么联系与依存关系，它们彼此间的从属关系以及它们整体怎样有益于社会幸福；如果你向他说明，这制度和体系怎样可以被引进到自己的国家，目前究竟有哪些不利因素阻碍政治体系在那里生根，如何消除这些不利因素，从而使整个国家机器平稳而高效地运转。在听了这样的一番说教之后，很少有人会无动于衷，至少他会在听到的那一刻，感觉想要移除那些阻碍，想要使如此井然有序的一部机器可以运转起来。没有什么比研究各种不同的政府体系、政治体制，研究本国的以及它和其他国家的利害关系，更有助于增进爱国心了。因此，各种政策研究，如果正确、合理，而又具有实用性的话，可以说，是所有理论工作中最有用的研究了。就连那些最拙劣、最糟糕的政策研究，也并不是没有它们的效用。至少他们有助于激发人们的公德心与爱国心，鼓舞他们找出种种增进社会幸福的办法。

第二章　效用的外表赋予人的性格与行为的美

人的品行以及各种行为之美，就像艺术的创造和政府机构的设置一样，都是从它的适宜性而来。这种幸福感在很大程度上来自于内心的赞同。人的品行也对个体和社会的满足感产生影响。小心谨慎、积极公正、坚定不移和不近酒色的人，不仅会使具有这种性格的人，也会使每一个和他有关系的人，有获得成功的希望。相反，鲁莽、懦弱、懒惰和贪恋酒色的人，不仅自己一事无成，也很可能殃及所有和他有关系的人。上述第一种性向，像完美的机器一样充满了让人愉悦的美，而第二种性向，像丑陋笨拙的装置一样充满了缺陷。有哪一种政府机构能像智慧与美德的普及那样有助于增进人民的幸福呢？一切的统治设施，只不过是智慧与美德的一个补救办法。所以，凡是能够基于政府的效用而归属于政府的美丽，必定在更大程度上属于智慧与美德。相反，有什么恶劣的公共政策，比得上人性的罪恶那样具有破坏与毁灭性？愚蠢的政府

统治，之所以会产生毁灭性的影响，完全是因为它没有充分提防人性的邪恶可能造成的危害。

哲人评价各种不同的性格，往往是从它们各自产生效果的好坏来考虑。当一个哲学家费心研究人道为什么受到称赞而残忍邪恶为什么受到谴责时，他未必会有一种明确的心态，他通常根据那些一般名称所暗含的意义。但是，只有在特定的情况下，各种行为的合宜与不合宜，以及它们的优点或缺点，才会十分清晰可以辨别。只有在考虑特定的事例时，我们才会清楚地察觉到我们自己和行为者的情感之间是否相一致，是否相协调；或者说，在双方的情感相一致时，明显地感觉到对他兴起心意互通的感激，而在双方的情感不相一致时，明显地感觉到对他兴起不能同情的愤恨。当我们以抽象概括的方式来思考美德与邪恶时，不同品格所引发的那些不同的情感就模糊不清了。相反，美德所产生的愉悦的结果，和邪恶所带来的灾难的后果，似乎因此而更为突出地浮现在我们的眼前，仿佛上述两种后果全都站起来彰显自己，把美德或邪恶的所有其他性质全都比下去了。

有一位聪明灵巧又和蔼可亲的作者首先解释效用为什么会使人产生快乐的道理。他认为我们对美德的赞许，全部归因于我们看到有用的外表所赋予的这种美丽。他认为，除了那些对自己和他人都有用的或是可喜的品质之外，没有什么品质能被视做美德受到赞许；同样，除了那些具有相反的倾向的品质之外，也没有什么能会被视做邪恶遭到非难。人的天性适时地调整了我们关于某些品质的赞许或者非难，这不仅有利于我们本人，而且也有利于整个社会，似乎已经如此巧妙地调节了我们的这些情感，以致在最严格的监察后，我断定，实际的情形的确正如上述作者所言。但是，我仍要坚定地说，我们所以赞同或反对某种心性的根本或主要的原因，并不是在于看到它是有用的或有危害的。赞同或非难无疑会因为看到有效用的或有危害的倾向所赋予的那种美或丑，而更为增强、更为生动。但是，我仍然要说，赞许或非难的知觉，无论就其源头或就其本质来说，皆不同于这种美或丑的知觉。

首先，我们对美德的赞美，和我们赞美一栋便宜且设计完善的建筑时会有的那种感情，似乎不可能是一样的。

其次，仔细考察后，我们将会发现，任何品质的效用性，很少成为我们赞美的最初依据；赞同的情感，总是含有某种效用性的感觉。这种感觉和对效用的直觉是不相同的。基本上有关美德的例子都是这样的。根据这样的区别，美德是由于最初对我们有效用被看重，而不是在实现了其有用性之后才被我们看重。

对我们本身最为有用的那些品质，首先当推较高的理智和理解力，我们根据这种能力，可以辨别我们一切行为的未来后果，并且从中可以预见这些影响可能产生的利益或害处；其次是自我控制力，这种能力使我们能够忍受暂时的痛苦，或者放弃暂时的快乐，以便在将来某个时候避免更大的痛苦或享受更大的欢乐。这两种品质结合起来，就是所谓审慎的美德。它对我们所有人都是有用的。

优越的理智和理解力最初被人称道，不仅是因为有用或有利，而是因为正当、精确、符合真理。最伟大与最受敬佩的人类理智发挥，主要体现在一些较为深奥的学问上，特别是艰深的数学领域乃至高等数学方面。但是那些科学的效用，不论是对个人或是对公众来说，都不是很了解，而要去证明它们有用性，也是非常不容易被人领悟的。所以，最初使它们受到公众赞美与钦佩的，并非它们的效用。而是它所展现出来的高超的智慧，这种品质是很难坚持的，特别是当面对那些对发明既不理解也看不起的人的叱责污辱时。

与上述道理一样，人们的自我约束能力有时会使人们压制一时的欲望，以便在另一个场合获得更充分的满足，因而这种自我控制力的合宜性和有用性都受到我们的赞同。当我们力图克制自己的欲望时，对我们的行为产生影响的那些情感，似乎和旁观者的情感相一致。旁观者没感觉到目前的欲望对我们的诱惑，对他来说，我们将在一周或者一年以后享受的那个愉悦，和我们在这一时刻享受的愉悦，同样的诱人。所以，当我们为了眼前的快乐而牺牲将来的快乐时，我们的行为，在他看来，就会显得极端荒谬、极不理智，从而他也就不能体会那些对我们的行为产生深刻影响的情感。相反，当我们放弃当前的快乐，以便获得将来更大的快乐时，就会因为这种自我约束力而得到旁观者的敬佩。当我们的所作所为，对未来的目标与紧贴着我们的感官的目标，同样感兴趣时，由于我们的情感和他本身的情感完全相同，他不可能不赞同我们的行

为：而且他依据经验明白，难得有人能够自我约束到这种程度，所以，他一定会怀着诧异与敬佩，来看待我们的所作所为。对于坚定不移地厉行俭朴、勤劳与自我克制的品质，每个人都会表示高度的尊重，便是出于此因，即便这样的行为，只是为了财富利益，没有其他的目的。一个这样的人，他的刚毅不屈，以及他为了获得巨大但遥远的利益，不仅放弃当前的一切快乐，而且承受巨大的身心折磨，必然会赢得我们的赞同。显然，支配着他的行为的那种关于他的利益与快乐的想法，也完全符合我们的看法。在他的情感和我们自身的情感之间，存在着一一对应的关系，同时，根据我们对普通人性弱点的经验，这样的对应一致，是我们所没有预料到的。所以，我们不仅赞同，而且在一定程度上也敬佩他的所作所为，认为他的作为值得大加赞扬。而唯一能够支持行为人坚守这种行为原则的，也正是这种值得赞扬与尊重的意识。十年后预期享受的那种快乐，相比今天为我们所享受的那种快乐,就显得虚无缥缈，而前者产生的感情的合宜性又比后者要强很多，因此对于前者的追求能给人们带来尊重与钦佩，而对后者的追求就会遭到别人的讥笑与轻视。

仁慈、公正、慷慨大方以及公益心都是对别人最有用的一些品质。仁慈与公正的合宜性，已在前文进行了探讨，那里也说明了，我们对这两种品质的钦佩与赞同，如何取决于行为人自身和旁观者在情感上的协调一致。

慷慨大方与热心公益的合宜性所赖以建立的基础相同。慷慨大方和仁慈不同。这两种品质，乍看起来联系密切仿佛同类，而实际上却未必属于同一人。仁慈是属于女性的美德，而慷慨大方则是属于男性的美德。女性一般比男性更温柔体贴，但很少有男性那样的慷慨大方。女性很难做出显著捐献的行为，这一点很早就成为民法文献中的一则评语。仁慈只不过在于，旁观者对主要当事人怀有强烈的同情之心，同情之心使旁观者为当事人的痛苦感到悲伤愤怒，为当事人的幸运感到高兴。最仁慈的一些行为，不需要自我否定，不需要自我控制，也不需要有关合宜感的巨大努力。这种行为只不过是做出一些同情自然会使我们去做的那些事情。但是，慷慨就不一样了。没有人天生就是慷慨的，也没有人为了以成全朋友或上司的利益而牺牲自己的利益，而当一个人认为别人的贡献使他们更有资格坐自己的位子而主动让贤的时候，当一个人为了

挽救别人的性命而牺牲自己的性命的时候，他们的行为都不是出于仁慈，也不是因为他们是多么的大公无私。而是因为他们在这样做时看待两种利益的眼光是从旁观者的角度出发的。从旁观者看来，善人的出手相救肯定要比只靠自己强得多，于是人们在决定为别人的利益牺牲自己的利益时，一般是从旁观者的角度来考虑得失的。比如一个舍身保护长官的士兵，即使那位长官不幸身亡，他本身也许不会有什么太多的感受，只会考虑自身的利益。而当他想要得到旁观者的理解和赞同时，他就会认为长官的性命要比他自己的性命更为珍贵，于是当他为了保护长官的性命而牺牲了自己的性命时，所有旁观者都会以为他的行为是非常合宜而又令人敬佩的。

至于热心公益所需要作出的更大努力也是如此。情形也是一样，当一个年轻的长官，为了他的君主的领土取得微不足道的扩张，而不惜牺牲自己的生命，这并不是因为新增的那一丁点儿版图比自己的生命更有价值，而是因为他在比较这两者的价值时，是以旁观者的眼光、民族的眼光来看待。对整个国家来说，战争的胜利是至关重要的，而个人的性命是无足轻重的。当他这样思考时就会觉得，为了这个崇高的有价值的目标，他就是肝脑涂地也是值得的。英雄主义便体现在这种对自发情感的成功控制中，而这正是出于强烈的责任感和合宜感。有许多诚实可敬的英国人，当他们从个人角度看待问题时，损失了一枚基尼币所感到的心情烦闷，远比他们为英国损失了米诺卡岛所感到的心情烦闷更为严重；然而，如果他一旦有责任保卫那座堡垒时，他将万死不辞，因为不愿意眼睁睁地看着它由于自己的过错，而落入敌人的手中。罗马史上布鲁特斯缔造了罗马帝国，并获选为帝国的首任执政官。据说他的两个儿子阴谋背叛正在成长中的新兴罗马的自由，而把他们领出去接受死刑时，他是以一个罗马普通的公民而不是一个父亲的立场看待儿子被判处死刑，从而大义灭亲。对一个普通的罗马人民来说，即使是布鲁特斯的儿子，在同罗马帝国的利益放在一起时也显得微不足道。我们所以对这种行为感到敬佩，与其说是因为我们看到这种行为的效用性，不如说因为我们觉得这种行为具有伟大、尊贵、崇高与出乎意料的合宜性，当然，在对它的效用性进行考察之后，我们会对它产生更进一步的情感认同。而这种美，主要通过喜好沉思臆测的人才能察觉出来，绝不是一开始就受到了人们的情感认同的。

值得注意的是，当赞赏的情感完全源自察觉到这种效用之美时，这种赞同的情感便和他人的情感完全没有丝毫关系。所以，如果一个人在与社会完全隔绝的情况下长大成人，则他自己的各种行为，也许仍会由于它们能有助于他的愉悦或不便，而受到他本人的赞同或非难。他也可以在谨慎、节制和良好的行动中察觉到这种效用之美，并且在与此相反的行动中察觉到丑恶，通过这种效用来感受美和丑。在前一种情况下，当他在观察自己的气质与品格时，他或许会怀着像在欣赏一部设计优良的精密机器时所感到的那种满足；而在后一种情况下，他或许会怀着像看到一部笨拙粗劣的机器时所感到的那种不满。然而，由于这些美丑的感受不同，而这种不同的感受正是建立在这类概念的合宜性之上，所以，它们很可能会被一个处于封闭状态中的人所察觉。但在他和社会发生联系之前他无法把两者联系到一起，它们对他的影响，和那种联系发生后，对他产生的影响，也完全不一样。在他和社会发生联系之前，当他觉察到这种丑恶时，他不会因为品质方面的缺陷而使内心感到羞愧；而当他觉察到与这种丑恶相反的美感时，他也不会因为自己的美德而暗地里振奋得意。他不会因为觉得自己在后一种场合值得奖励而兴奋不已，也不会觉得自己在前一种场合应受惩罚而胆战心惊。所有这些都意味着，旁人的想法才是真正的审判官，只有对旁人的想法抱有同感，才能够感受到自我赞赏的愉悦或自我谴责的耻辱。

第五卷　论习惯和风气对道德赞同和不赞同情感的作用

第一章　习惯和风气对我们有关美和丑的看法的影响

除了我们前面已经讨论了的，何种原则会对人类的道德情感具有重大影响，并且成为流行于不同时代和不同国度的有关什么是应该责难或赞赏的许多不规则和不一致的观点的主要原因的原则之外，还存在其他一些原则，这些原则就是习惯和风尚。在这一篇中我们要讨论这些习惯和风尚是如何支配我们对各种美的判断的原则。

假如两个事物经常在一起，我们就会形成这样一种习惯，即：看到一个事物就能很快联想到另一事物。如果一个事物出现了，我们就期待着另一事物紧跟着出现。这种习惯性总是让我们自然而然地联系彼此，引起我们的注意。相反，如果没有习惯的影响，它们之间的联系也就不存在真正的美。假如有一天，我们把习惯性联系在一起的事物分开，当我们再次看到它时就会感觉不舒服。同样，当一个事物出现而随之而后的事物并没有像往常那样出现时，我们就会感到大惑不解。我们期待的事物没有出现，失望就打乱了我们长久以来的习惯性想法。譬如，一件衣服，如果缺少一些常用的装饰，并且这些装饰和整件衣服能够搭配得很和谐，我们就会觉得很不自然，哪怕只是少了一颗纽扣，我们也会感到非常的别扭。那些习惯于用某种高尚的眼光来看待世界的人，对任何庸俗和丑陋的事物都会感到厌恶。如果某些事物的联系不恰当，时间长了我们慢慢就会淡忘那种感觉。那些习惯于肮脏混乱和杂乱无序的人，丧失了一切对整洁或优雅的感觉。对陌生人来说似乎是不合适的家具或衣服，并没有引起习惯于它们的人的反感。

风尚不同于习惯，广义上的风尚是指某种特殊的习惯。而狭义上的风尚不是每个人所能体现的，而是身份高或素质好的那些人所呈现的风

尚，而非贩夫走卒之辈。大人物优雅的举止、安闲和威风凛凛的样子，连同他们平时豪华的衣饰，给予了他们偶然摆出一种姿态会有一种特殊的魅力。只要他们继续采取这种姿态，等到大家习惯了这样，在我们的想象中，它就会同我们对某种优雅和豪华的事物的想法联系起来，虽然这种姿态本身并没有太多的内在含义，但是因为这种联系，它似乎也成了某种优雅和豪华的代名词。如果哪一天他们一旦改掉这种姿态而换上了另一种姿态，它就失去了此前具有的全部魅力，而且此刻就可能变成了下等人的样式，似乎具有他们的某种庸俗和难看的样式。

世界上绝大多数人都认为，衣服和家具完全受习惯和风尚的支配。风尚的产物有很多种，那些原则的影响绝不局限于如此狭窄的范围之内，它还涉及到人文情趣等各个领域——音乐、诗歌和建筑学等。衣服和家具的款式正在不断地变化；5年前人们所欣赏的款式在今天看来会显得可笑，经验告诉我们，主要原因在于习惯和风尚的流行一时。衣服和家具的质料不是用非常结实的材料制成的。一件设计良好的袍子花费了12个月才缝制而成，它的款式就不能再作为时髦款式流传开来了。家具款式的改变不像衣服款式的改变那样快；因为家具通常较为结实耐用。然而，它一般五六年就经历一次更新换代，每一个人都会在他的一生中见到家具变换多种不同的流行款式。其他一些艺术作品（诗歌、建筑等）更为经久不变，人们的审美标准不会很快随着习惯和风尚而改变。一幢精心建造的房屋可以持续存在好几个世纪；一首优美的歌曲可以通过口耳相传好多代；一首精心写作的诗篇可以流芳百世；所有这些艺术品接连流行多年的原因在于创作者的独特风格、特殊情趣或手法。很少有人有机会在他的一生中见到这些艺术品的样式发生重大变化。很少有人对在不同的年代和国度流行的各种艺术样式有如此之多的经验和知识进行了解，以致对它们表示完全满足，或者很难不带偏见地对它们和自己身边的流行时尚作出判断。因此，大部分人不愿意承认，习惯或风尚对他们关于任何艺术作品中什么是美或者其他方面的判断具有很大的影响；而是以为，他们应该在观察它们时想到的一切标准，都是以理智和天性，而不是以习惯或偏见为依据。可是，只要稍微注意一下就会发现，情况正好相反，并确信习惯和风尚对建筑学、诗歌和音乐的影响，同对衣服和家具的影响一样无可置疑。

举几个例子来说，有什么理由能用来说明多利亚式石柱的高度相当于直径的八倍，爱奥尼亚式石柱的高度是柱头盘蜗直径的九倍，科林斯式石柱的直径是柱头叶形装饰直径的十倍，哪一个才是最恰当的呢？这些建筑方法的合宜性只能以风尚和习惯为标准。当我们看习惯了某个装饰物的特定比例关系之后，如果再看到与装饰物不协调的某种比例关系时，就会觉得不舒服。五种柱式中的每一种都有它的特定的装饰物，如果把这些装饰物换成其他任何风格的装饰物，都会引起起那些对建筑学深有造诣的人的强烈反对。确实，依据某些建筑师的说法，正依据这些精确的判断，先人依此确定了每个石柱上相宜的装饰物，除此之外再也找不到其他的选择。无论如何，在习惯形成了建筑物的特殊准则后，如果它们不是毫无道理的话，那么，想以其他同样的角度来修改一些建筑，甚至从高雅和优美的观点看来自然比原有法则略胜一筹的其他法则去改动它们，都是枉然可笑的。就像一个人穿了一套与他平时装束大相径庭的衣服出现在公共场合，虽然新衣服本身非常雅致合体，但也会显得滑稽可笑。同样，在习惯和风尚已经确定之后，用与之极为不同的样式去装饰一幢房屋时，似乎也显得荒唐可笑，即使新的装饰本身比平常的装饰要优越。

古代很多的文学家认为：诗歌的韵律生来就是要表达诗歌中占主导地位的思想感情的，它们理所当然也适用于各种特殊体例的写作。他们说，一种诗体适用于严肃的作品风格，而另一种适用于轻快的作品风格，他们认为两者可能具有最大的不合宜性。然而，现代的经验感受似乎不符合这一原则，虽然这一原则本身好像很有道理。在英国，是诙谐诗，在法国就是英雄诗。拉辛的悲剧和伏尔泰的《亨利亚德》几乎可以找到同样的诗句：“你的忠言劝告，我会铭记一辈子。”法国的诙谐诗与英国的英雄诗同样美妙。习惯使一个国家把庄严、肃穆认真的思想感情和某种韵律联系起来，另一个国家把这种韵律和任何有关诙谐、轻松的东西联系起来。在英国，再也没有什么比用法国亚历山大风格的诗写的悲剧更荒谬可笑的了；在法国，再也没有什么比用十音节的诗体写作更荒谬可笑的了。

一位高明的艺术家会使各种已确立的艺术形式发生重大的变化，并开创一种全新的写作、音乐或建筑学的风尚。因为一位有名望的上层人

士的服装不管如何稀奇古怪，穿上后不久就会被人们所羡慕和模仿；从而迅速成为一种潮流。就像一位出色的大师会使他的特色受到欢迎，并使他的新手法在他从事的艺术之中成为楷模一样。在那50年的时间里，意大利人在音乐和建筑学方面的情调发生了引人瞩目的变化。但这只不过是出自于对大师的模仿，因为这些人在音乐和建筑学等各个艺术领域中已经拥有了显著的地位。塞尼加受到昆体良的谴责，说他扰乱了罗马人的情调，并且倡导一种浮华轻佻的东西来取代庄重理性和有力的雄辩。萨鲁斯特和塔西佗受到同样的指责，虽然方式有所不同。这种风格虽然简洁优美、富于表情，甚至诗意盎然。然而缺乏舒畅、质朴和自然，并且显然是劳神费力和矫揉造作的产物。一个作家究竟要具备何种素质才能使自己的不足变成受人欢迎的东西呢？当一个国家的民族情趣改善了，我们并对此大加赞赏，在此之后我们能给予一个作家的最高的称颂或许就是说他败坏了这种情趣吧。在英国作家里，蒲柏先生的长诗和斯威夫特博士的短诗在所有用韵文写成的作品中采用了一种不同于原来所运用的手法。巴特勒的诡怪神奇让位于斯威夫特的简易流畅。德莱顿的散漫生动和艾迪生的精确表达，常常冗长乏味使人厌倦，不再成为模仿的对象，从而被人们抛弃了，现在，人们都按照蒲柏先生细致简练精确的风格来写作所有的长诗。

习惯和风尚，不只是会影响艺术作品，它们同样也会影响我们对自然对象之美的感受。在万事万物中存在各种各样的美，我们在赞赏每一种动物身体比例之美外，完全不会把这种标准运用在其他的动物身上。因此，渊博的耶稣会教士比菲埃神父更能断定，每一种事物的美存在于其最常见的形态和颜色之中。这样看来，人的各种容貌的美都处于一种适中的状态，跟其他种种丑恶的外貌相差甚远。譬如，一个漂亮的鼻子，既不是太长也不是太短，既不是太直也不是太弯，在各种这些极端状态中处于适中地位，有些事物即使有细小的差别但大体还是相同的。当人们按照某张图案来描画若干张图画时，虽然它们在某一方面可能都有细小的差别，但它们同原来图画相似的程度都会大于它们彼此之间相似的程度；原型的一般特征在所有的图画中都能找到；最细心的和最粗心的写生画作品具有更多相似之处。同样，在每一种生物中，最漂亮的都具有该类生物一般构造上最明显的特征，并且同大部分的个体十分相像。相反，丑陋或完全变形的东西，总是最怪诞离奇的，并且很少同它

们所属的那类生物的大部分特征相似。因此，根据比菲埃神父所说，在各种事物中，最常见的形状是最美的形状。所以，我们要先凭借移动的实践和经验来仔细观察，认真研究他们，才能够判断各种对象哪些是美的，每种事物的美都有自身的独特性，所以盛行着各种不同的美的概念。有关人体外形美的最佳评价标准无法帮助我们去判断花朵、马匹或任何其他什么东西的美。出于同样的理由，在不同的地域以及生活方式不同的地方，每种生物都因其所处的环境不同而具有不同的形态，又产生了不同的美的标准，如摩尔人马的美确实不同于美洲人马的美。在不同的国家间，形成了有关人的体形和面孔的美的不同标准。白皙的皮肤在几内亚海岸就是一种惊人的丑陋，而厚嘴唇和塌鼻子在那儿则是一种美。在有些国度垂肩的长耳是普遍被人艳羡的对象。在中国，如果有一位女人的脚大到适合走路，她就会被认为是奇丑无比。在北美的某些野蛮的民族中，人们把四块板绑在婴儿的头上，这样在孩子的骨头柔软未成形之时，把头塑造成差不多是四方的形状。欧洲人对这种荒唐凶残的习俗很是震惊，有一些传教士认为盛行这些习俗的那些民族是野蛮未开化和无知愚昧的。但是，当他们谴责那些野蛮民族时，他们并没有想到直到最近欧洲的女人们已经作了近一个世纪的努力把她们天生的漂亮的圆形脸蛋挤压成同样的四方形状。尽管在所谓文明的国度里，大家已经知道这种习俗会引起不少痛苦和疾病，但是习惯的力量，还是在一些或许是人们所能看到的最文明的国度里使它受到人们欢迎，从而广为流传。

这就是那个博学而又睿智的神父关于美的理论体系；按照他的说法，美感的全部魅力在于人们出于习惯而形成了对每一特定事物的深刻印象。但是，我不能因此而相信，对外表美的感觉是否完全取决于习惯。人们可能喜欢任何形状，因为它有益于达到的有用目的的适用性，这好像不受习惯的影响。某种颜色比其他颜色更受人欢迎，在眼睛看到它的最初时刻，更令人愉悦不已。迷人的外表总比丑陋的外表更令人赏心悦目。姿态万千比单调乏味千篇一律更使人愉快。具有联系的某些变化，其中每个新的变化似乎都是在它之前发生的变化导致的，并且所有逻辑清晰的相互之间的某种天然联系，比没有联系的对象杂乱无章的组合更受钟爱。虽然我不能承认习惯是美感的唯一原则，但是我可以在以下程度上同意这一天才体系的真实性，即我承认，任何外部的形态，如

果和习惯相差很远，并且与我们通常在各种事物中看到的那种样子不相似，那么几乎没有一种会美得如此令人愉快；或者任何外部的形态，如果它同习惯相似，并且我们已经习惯于在每一个某类事物中看到它，那么几乎没有一种会丑得如此令人不快。

第二章　习惯和风尚对道德情感的影响

实际上，行为美的情感也不能完全避开那些原则的控制，因为我们对各种美产生的情感是要受到习惯和风尚的全面影响的。但是，习惯和风尚在别的方面的影响要远远大于在这方面的影响。由于习惯的作用，不论刚开始时，外在的形态和风尚习惯是多么的互不兼容，可等过一段时间，人们还是可以接受的。与之相反，那种尼禄式的残暴或者那种克劳狄乌斯式的不屑，这种品行与素质，习惯和风尚是永远不会赞同的。那些能让我们产生美感的原则，是非常美丽又柔弱的，很容易通过习惯和教育而发生改变；但是，道德上的赞许与不赞许的情感，是以人类天性中最强烈和最充沛的感情为基础的；美感和道德可以存在某些差别，但是不能被完全歪曲。

虽然习惯和风尚对道德情感的影响作用并不大，但途径和任何其美感的影响非常相似。当习惯和风尚同人们关于正确和错误的天然原则相一致时，它们使得人们的情感更为敏锐，爱憎更为分明。那些在真正的良朋益友影响教育下的人，他们在自己所尊敬的以及与其共处的人们身上常见到的是正义、谦逊、人道和理性，而不能容忍看起来是同那些美德所规定的准则相矛盾的东西。相反，那些不幸在暴力、堕落、虚伪和非正义之中长大的人，他们从小时候起就熟悉这种行为，习惯已使他们对这种行为习以为常，虽然良心没有完全泯灭，但完全丧失了对这种可怕的恶行的愤慨。

在一定的历史时期，风尚有时也会给一定程度的混乱带来声誉，相反，有时会使某些应当受到尊重的品行遭受到冷落。查理皇帝在位期间，一定程度上桀骜不驯的态度被认为是自由主义教育的特点。按照那

个时代的一贯看法，这种桀骜不驯和高尚、诚实、慷慨大方和忠心耿耿是密切联系在一起的，这种桀骜不驯的作为被证明是一位绅士，而不是一个清教徒所具有的特点。庄严的举止和得体的行为都不合时宜，在那个时代的人们的心目中，它们是同欺骗、狡诈、伪善和下流紧密联系在一起的。对浮华之徒来说，大人物的缺陷似乎一直是可以赞美的。他们认为这些缺陷不但代表着特别好的运气，而且也体现着高尚的美德，代表着自由、独立、诚恳、慷慨和彬彬有礼。与之相反，地位比较低的人所具备的优良品德——节约简朴、勤勉刻苦和严守诚信，这些美德在浮华之徒看来似乎都是粗俗的和可憎的。他们把后者的美德同地位低下联系起来，并一相情愿地将这些美德与诸如卑鄙、怯懦、暴躁、虚伪等许多重大缺陷联系起来。

在不同的职业和生活境遇中，人们的行为方式和思想感情也不同，每个阶层和各种职业都有其管用的标准。但是因为在各种事物中，我们特别喜欢中庸形态，所以在各个阶层中，在各种各样的人群中间，我们特别喜欢这样一类人，在他们身上，那种通常和他们特殊的生活条件和境遇相伴而生的品性，既不多也不少。我们说，一个人看上去应当体现他的行业或职业，但如果无时无刻故意卖弄他的职业就不受人喜欢了。出于同样的道理，不同的生活阶段和年龄阶段具有不同的行为方式。在老年人身上，我们期望看到庄重和稳重、衰老多病、饱经沧桑和衰退的感觉，这些似乎把庄严和沉稳变得既自然又能令人肃然起敬；在青年人身上，我们希望看到机敏、轻松活泼和朝气勃勃，不过，人们不喜欢青年人的轻浮虚幻和老年人的保守迟钝，根据通常的说法，如果青年人在自己的行为上学习老年人的老成沉稳，而老年人仍然保持着青年人的轻松活泼，都是令人高兴的事情。但是，如果老年人的过分冷静和呆板拘谨出现在青年人身上就会使青年人变得可笑。青年人的放纵、轻浮、粗心和虚荣出现在老年人身上就会使老年人受到蔑视。

我们因习惯影响而产生的与各个阶层和职业相适应的特殊行为方式，或许有时可以脱离习惯而具有适当的独立性。说一个人行为的合宜性，不是凭靠它适应于他所处的某一处环境，而是凭靠它适应于他所处的所有的环境，如果说他只能适应一种环境而不能适应他所处的其他的环境，那也是不适宜的。不过，假如环境没有发生太大变化，人们也不

用过于强求。在个人私生活中，一位父亲在失去独生子时可能表现的某种程度的悲怆和脆弱是无可指责的，但如果作为一支军队首领的将军，当荣誉和公众安全需要他倾尽全力的时候，表现出这种悲怆和脆弱就是不可原谅的了。因为在正常情况下，不同职业的人们处理的事情不同，因而所产生的激情也必然是不相同的。习惯把它与某种职业联系起来。人们应该设身处地地设想他们的处境。我们就会明白，每件事情自然会按照它所引起的情感与他们既定的习惯和心情是否一致而或多或少地影响他们。我们可以期望一个官员表现出对生活乐趣和愉悦的追求，但是却很难接受一位牧师这样做。牧师的特殊职业是传播天国福音的信使，轻率和冷漠都不能合宜地传递这种音信。即使放荡和轻松愉快的人们也会认为，牧师的心一直被庄重和肃穆的情绪所占有，不能腾出地方来容纳那些鸡毛蒜皮的琐屑事物。这个印象也是被人们广泛接纳的。

还有一些职业通常具有的品质不是如此简单明了，而是让人无法评论。我们对这些品质的赞许完全出于习惯，而并不是通过深思熟虑。比如，人们出于习惯把寻欢作乐和轻浮放荡的性格加到军人的职业上去。但是，如果我们认真考虑了之后认为，什么样的性情最适合于这种职业，或许我们就容易判断是：极其严肃和思虑周全的性情是最好的。但实际上，由于长期生活在战争的阴影之中，士兵的心理非常阴暗沉重，几乎没有人能够担负，因此他们投身于各种娱乐和放荡之中，这样更容易使自己忘掉眼前的境遇。一座城市的卫队司令通常同其他老百姓一样精明、仔细而又吝啬，因为长期的和平非常容易泯灭军人和老百姓之间个性上的区别。在我们的想象当中，习惯如此强有力地把这种品质同这种生活境况联系在一起，以致我们非常容易轻视这样的人，他的个人特征或处境使他不能获得这种品质。无论我们通常在某一可尊敬阶层的人士身上看到的举止是怎样的，在我们的想象中，这种举止是怎样密切地同这个阶级联系在一起，以致无论什么时候见到这个阶层的人们，我们都盼望见到这样的举止行为，如果没有见到便觉很失望，使我们感到为难，不知道该怎样去谈论那种品质，它显然是与我们曾经想加以分类的那些品质不同的。

同样，根据不同时代和不同国家的不同情况，所形成的大多数人的性格也是不同的，人们对各种品质的评价标准，也是随国家和时代的不

同而相异的。那种受到高度尊敬的文明礼仪，在俄罗斯或许被看做是带女人气的谄媚奉承的举止，而在法国宫廷里或许被看做是粗野和鄙俗的风尚。波兰贵族中俭朴节约的习俗，在阿姆斯特丹公民身上就被看成是极大的奢侈浪费。不同的时代和不同的国家，把受人尊重的那些人常具有的品质，说成是特殊才能或美德。他们的有关品行和行为情感也会相应地发生变化。

在文明国家里，以人道为基础的美德得到更多的培养，而以自我克制和对激情的约束为基础的那些美德的培养则相对较少。在野蛮和未开化的国度中，情况正好相反，自我约束的美德得到比有关人道的那些美德更多的培养。在文明和有教养的那些时代，受到歌舞升平和幸福安宁的影响，人们往往很少有机会磨炼出对危险困苦和饥饿病痛的忍受能力。贫困可以很容易地避免，因此，对贫困的蔑视不再是一种美德。对欲望的节制也已没有必要，心情可以任意放松，并且在各个领域尽情满足出于本性的各种爱好。

在野蛮人和未开化的民族中间情况正好相反。每个野蛮人都经受了斯巴达式的坚韧的训练，并且，为环境所迫，他们能经受各种艰难困苦。他所处的环境使他们习惯于各种痛苦，同时也培养了他们不屈服于任何困难。他们不可能指望他们的同胞因这种缺点而表示同情或帮助。因为他们自己受到极为痛苦严重的折磨，他们也就无暇顾及他人的痛苦；并且所有的野蛮人都为满足自己的欲求和急需而劳苦奔波，不会太多地关注他人的欲求和急需。因此，一个野蛮人，无论他的苦难的性质是怎样的，他都不希望也不允许影响其内心的镇定。据说，北美的野蛮人不论在何种场合都表现出一种满不在乎的架势，并且认为如果自己表现出爱欲、悲痛或愤恨等感情，他们将觉得有损自己的尊严从而非常丢人。他们在这一方面高尚的行为和自我约束的能力是欧洲人无法想象的。在一个一切人的地位和财产都相差不多的国度里，所有的婚配毫无例外地都是由父母决定的，要是哪个年轻的男人认为自己对某个女子流露出丝毫超过对别的女子的好感，甚至与之私自订婚，那将是一辈子都被人瞧不起的事情。在富有人性和有修养的时代普遍地加以崇尚的对爱情的向往，在野蛮人看来是最不能原谅的。即使在结婚以后，双方似乎也以用如此卑鄙的方式结合为耻。他们无法住在一起，只能偷偷地在暗

中相见，他们仍然只能各自住在自己父母的家里，在所有其他国家里都被允许公开的两性同居，在这里被看做是最下流的和淫荡的行为。野蛮人不仅仅是在这种发自本能的激情上发挥无限的自我约束能力，而且他们经常在亲人们的众目睽睽之下以麻木冷漠的态度忍受诽谤、责骂和侮辱，而不表示丝毫的冲动愤慨。当一个野蛮人成为战争的俘虏，从他的征服者那里听到被判处死刑的消息时，他不动声色地听着，并且在忍受最可怕的严刑拷打之后也不会呻吟，除了对敌人的蔑视之外，他几乎没有什么别的表情。当他被对手们吊在篝火上慢慢行刑时，他嘲笑那些折磨他的人，并且威胁他们，如果对手之中任何一个人落在他的手里，他会用比这更残酷更别出心裁的方法来处置他。为了延长加强他的痛苦，在他身上最柔软和最敏感的一切部位被灼痛、烧伤和划破几个小时以后，刑罚通常会暂停一会儿，会有人把他从火刑柱上放下来。他利用这段时间谈论各种无关紧要的琐事，并且询问各种国家大事，似乎对自己的处境并不感兴趣。在旁边围观的野蛮人同样表现得麻木不仁，他们吸着烟，拿平常的事情来开玩笑，似乎如此可怕的情景并未在他们身上产生什么影响。除了在需要行刑的时候，他们几乎不去看一下那个被俘的人，似乎根本没有发生这一可怕的事情。每个野蛮人从幼年时期起，就知道迎接他们的是这样可怕的命运；为了这个目的他们专门创作了一首叫做“死亡之歌”的歌曲。这是一首当他落入敌人手中并且被敌人折磨致死时所唱的歌曲。这首歌的内容包含了对敌人、对死亡和痛苦的极度蔑视。他在其他一切重要场合也唱这首歌，当他出发去打仗时，在战场和敌人交手时，他都会意志坚强地唱起这首歌。所有野蛮民族都有对死亡和严刑蔑视的习俗。任何一个来自非洲海岸的黑人在这一方面都具备一定程度的高尚品质，这种品质常常使他那些黑人主人惊愕不已。命运之神对人类实行的最大捉弄，从来没有比下面的这种情况更为残酷：使那些在欧洲或者敌对国家都属于残渣余孽的家伙，居然在监狱里残忍而卑鄙地对那些强过他们一万倍的民族英雄行刑。

文明国家的公民具有着常人无法想象的、百折不挠的坚韧。只要他们的公民不做出违反道义的事情，即使他们的行为是多么的夸张或者他们的谈吐多么的装腔作势，人们都不会为此而全面否定他们，虽然他们可能会为此而丧失些许的声誉，野蛮国家的风俗和教育也要求他们的每个公民具备文明国家的这种特点。一个文明人，他敏感而富有激情，这

种人可能更容易赞同一些人慷慨激昂的行为，更容易原谅一些人略微过火的举动。有些时候你可以率性而为，那是因为不认识的人比朋友对你更加宽容。文明的民族与野蛮的民族的冲动行为会表现出不同的结果，原因也在于此。当相互之间聊天时，文明人以朋友般的坦诚聚在一起交谈；野蛮人以陌生人的态度聚在一起交谈。如果一个人到法国或者意大利这两个欧洲大陆上最文明的国家旅游，而这个人接受的却是比较呆板的教育，那么他肯定会对乐天知命这种行为大惑不解。如果一位年轻的法国贵族在得知自己被拒绝编入一个军团时，他会在所有的大臣面前失声大哭。修道院院长杜博斯先生曾经说过，一个意大利人，他会因为被判罚款20先令而表现得极为冲动，这种冲动要比一个英国人得知自己被判处死刑所表现得更为强烈。在罗马，当最优雅的风气达到鼎盛的时候，西塞罗的名士会怀着满腹的伤情愁绪悲伤落泪，即使是当着全体元老和全体人民的面也是如此，可是在我看来，在罗马民智未开的时期，依照当时的习惯，很难允许演说者表现出如此强烈的冲动。激动人心慷慨激昂的演说只是在最近才开始介绍到英国来，虽然在法国和意大利已经流行很长时间，虽然它的实际用途还没有人知道。由于各文明民族和野蛮民族实行的自我制约的程度之间存在很大的差别，因此必须依照各自不同的标准来判断行为的恰当性。

这种自我控制的差别引起了其他许多不同的表现。一个有些习惯于听从天性倾向的率性文明人趋向于坦诚、豪爽和真实。相反，被迫压制情感和隐藏激情的野蛮人表现得则更为虚伪狡诈。那些亚洲、非洲或美洲的蛮族人都很难让人理解，他们有意隐瞒事物的真情，无论是巧妙的问题圈套还是严刑拷打，都不能使他们供认任何一点儿他们不想讲的事情。一个野蛮人的激情，虽然不是通过任何外部迹象表达出来，却隐藏在受害者的心里，虽然他的愤怒已达到最强烈的程度。但是，当愤怒的洪水终于决堤时才会表露出抑制不住复仇欲望，他的报复总是相当残忍和可怕的。在北美地区，有些较胆怯又易动感情的女性在受到母亲轻微的责备时，一般不会有什么过分激动的情绪，除了说一句“我不再是你的女儿了”之后，别的什么也不说，就去跳水自尽的人，并不少见。在文明民族之中，一个男人的冲动通常不是这样狂暴或猛烈。他们大多只是吵吵闹闹来得到别人的认可和同情，但很少造成什么伤害。

然而，不同职业和生活境遇形成的习惯和风尚，对人类道德情感产生的所有这些影响都是微乎其微的，由于原则所造成的判断上的失误同品行和行为的关系不大，而是和一些习惯的合宜性有关。在不同的行业和不同的生活状态中，习俗引领着我们去赞同不一样的生活方式，这并不是特别主要的事情。我们期望从老年人和中年人身上看到真理和正义；也希望从牧师和官员身上看到真理和正义；各种不同的职业都具有可以不受习惯约束的习性。也就是说，人的本性相差无几。不同民族的评价标准大体在这方面相同：即对他们认为值得尊敬的事物的品质。尽管在程度上会有不同，但是有些是不能忍受的：比如有些美德的功能被无限度地夸大，而对其他的一些美德却会有所损害。波兰人中间所流行的那种慷慨大方的殷勤好客，可能会对节约和良好的社会秩序有所妨碍；荷兰人当中所流行的尊重和节俭，也可能会对大度和亲密无间关系有所损害。通常来说，在每个民族中产生的行为风格，常常在总体上被认为是最适合于那个民族的处境的。勇气是最能适合于野蛮人的处境的品质；敏感是最适合于生活在文明的社会中的那些人的品质。所以，不能根据这一点，我们就抱怨世风日下，人们的道德情感全面败坏。

因而，在一般的习惯许可的行为领域，风俗习惯不会对一般的行为方式作最大程度的背离。至于在某些特殊的行为方式领域，某些习惯风尚的影响经常会非常严重地妨碍良好的道德，它也可能把严重违反原则的极端错误的各种特殊行为方式，判定为合情合理的和无可责备的。比如，没有什么行为比杀害一个无辜婴儿更残暴的了，他的孤苦无助、他的天真无邪惹人喜爱，甚至得到了敌人的爱怜，如果不宽恕这个婴儿，就会被认为是一个疯狂和残暴的征服者的行为。我们更无法想象一个父亲竟会伤害他自己幼小的孩子，对于这个父亲的行为我们会有什么样的想法呢？几乎在整个希腊，甚至在有教养、文明的雅典人中间：这种抛弃孩子、虐杀孩子的事情都是可以去做的；当父母的境况不佳，没有能力把这个婴儿抚养成人，因而把婴儿抛弃在荒郊野岭挨饿受冻，或者被野兽吃掉，都不会受到责备或非难。这样的情况出现在未开化的野蛮时期，人们就已习惯了这种做法，并且对此显得麻木不仁。现在我们发现，这种做法流行于所有的野蛮民族，而且越是最原始和最低级的社会就越能宽容、原谅这种行为。一个野蛮人由于生活的极端贫困，他本人常常遭受难以忍受的饥饿，死于生活资料匮乏之中，对他来说同时维持

自己和孩子的生命几乎是不可能的。因此，在这种情况下抛弃自己的孩子我们会觉得合情合理。一个人在危难时期，会丢下自己的孩子，因为孩子会妨碍他逃脱危险，此时这个人的作为肯定会被人原谅，因为，如果他一定要救出这个婴儿，他所能得到的唯一结果是和婴儿同归于尽。因而，在这样的情况下，我们允许一个父亲去判断他能否把自己的孩子养大成人，对此，我们不应当感到意外和惊奇。可是，在希腊社会晚期，出于模糊的经济利益或为求省事的考虑而杀死婴儿的事情，是决不能容忍的。可是由于当时延续下来的陋习，使得哲学家们认为这是很合情合理的理论，不去加以谴责。亚里士多德认为，在许多场合下，地方行政长官应当加以鼓励这样的事情。仁慈的柏拉图具有同样的观点，他在他的一切哲学著作中大谈人性之爱，但却没有对这种违反人性的做法进行批判。如果习惯能够接受如此骇人听闻的反人性行为，我们就能推想出，几乎没有什么更加残暴的特殊的行为不能够被人接纳。在现实的生活中，我们天天听到人们在谈论的事情已经司空见惯。

普通的品质和特殊的习惯差异如此之大说明，从来不会有任何这样的习惯。否则，如果那种残忍的习惯成为现实，这个社会将不会再存在。

第六卷　论有关美德的品质

引　言

我们探讨任何个人的品质时，当然要从两个不同的角度来考察它：第一，它对个人自身幸福所能产生的影响；第二，它对其他人的幸福所能产生的影响。

第一篇　个人的品质对自己幸福的影响，或论谨慎

身体的健康状况和保养似乎是上帝希望每一个人最关心的事情。他用饥饿和口渴、快乐和痛苦、热和冷等令人愉快或不快的感觉，亲口训诫我们为了身体健壮的目的应当选择什么和回避什么。一个人在童年时代由负责照管他的那些人教导他如何避免身体受到伤害。在他长大成人以后，我们就会很快知道，为了满足这些先天的欲望，为了得到快乐和避免痛苦，我们应该学会某些谨慎和预见的必要手段。

虽然对我们来说，物质财富的用处首先是为了提供生存和身体的舒适，但如果我们并没有感觉到相同地位者对我们的尊重，我们在社会上的荣誉和地位在较大程度上取决于我们所拥有的物质财富，或者人们猜想到的我们所拥有的物质财富。把自己变成这种受尊重对象的愿望，在同自己地位相差不多的人中间得到和获得这种名誉和地位的愿望，可能是我们所有的愿望中最为强烈的；因而我们急于获得财富的愿望，在很大程度上是由更强烈的欲望引起和激发出来的。

一个人要想在同自己的地位差不多的人中间获得地位和荣誉，在很

大程度上依赖他的品质和行为，良好的行为和品质能让人自然而然地激发出信任、敬爱和好感。

个人的身体健康状况、财富、地位和名誉，被认为是他幸福生活的基本保障。在得到这些的过程中，谨慎被认为是最合时宜的美德。

我前面曾经讲过，当一个人从顺境转为逆境时，他所感受到的痛苦，比逆境上升到顺境时所感受到的快乐要多得多。所以，安全是谨慎这个美德的首要体现的对象。为了把自己的健康、财富、地位或名誉保住，并在这个基础上追逐获得更多的利益，我们所依靠的增进自己财富的主要方法是：在自己的行业或职业里练就真才实学，在日常生活中刻苦勤勉地工作，以及在所有的花费中压缩开支，甚至某种程度的吝啬。这些做法都是非常谨慎和保守的。

谨小慎微的人总是认真地了解学习他所需要的一切知识技能，并且一直这样坚持着，他所掌握的总是一些实实在在的学问，并且想真心掌握这些实用的东西，而不是借此来向别人炫耀这些知识技能。这种谨慎的人不会竭力用一个狡猾的骗子所用的伎俩来对付你，也不会用一个炫耀学问人的自命清高的气派来压迫你，更不会用一个浅薄而又盲目自信的学者的自信来愚弄你。他这样的人谦虚、谈吐纯朴，他讨厌别人的哗众取宠，也讨厌一切胡吹乱扯。他在很大程度上依赖真实的知识和本领在自己的职业中获得荣誉，而从来不故意显露自己的真本事；在上层社会中存在着许多结党营私之徒，他们这些人常常把自己标榜为至高无上的良好品质的仲裁者；他们彼此吹捧，称颂天才和美德，而指责同他们竞争的人和事。这个谨慎的人，从来不想得到那些小团体和派系对他的支持。如果这个谨慎的人曾经同这样的团体有某种联系，那也只是出于自卫的需要，不会和那些人一起来欺骗公众，而是为了利用那个团体或类似团体的各种不利于他的责难，来使公众避免受到愚弄。

谨小慎微的人总是真诚的，他们害怕谎言被戳穿而给自己带来的耻辱。虽然他总是真诚的，但这并不代表他在什么场合都直言不讳；虽然他不讲假话，但也不代表能把所有真实的事情都给抖出来。他说话的时候会有所顾忌，从来不会轻率地强行发表自己对他事或他人的意见或看法。

谨小慎微的人，从来不高谈阔论，虽然并不总是以最敏锐的感受能力著称，但却不会缺少真正的朋友。然而，他的友情并不炽热和强烈，而是一种温和的慈爱，这对于涉世未深的年轻人来说，显得非常重要。对少数几个多次一同经历过种种考验的密友来说，它则是拥有一种冷静而又牢固和真挚的感情；他选择他们的标准，并不是因为他们有轻率的才能，而是欣赏他们的谦虚、谨慎和高尚的品行。他虽然很会交朋友，但他不喜欢经常应酬。他很少在那些宴饮的社交场所中露面，他认为他们的生活方式可能会过多地妨碍他节制的习惯，可能会打断他那坚持不懈的勤劳努力，或者打断他严格坚持的节约。

虽然谨慎的他谈吐并不总是非常活泼有趣，但总是丝毫不令人厌烦。因为他从来不傲慢地采取超出别人的姿态；他很有礼貌并且很节制，在日常交往中，他宁愿把自己置于地位相等的人们之下而不愿凌驾于他们之上。他在行为和交往中用严谨的态度去恪守尊重礼仪。苏格拉底、亚里士多德、斯威夫特博士和伏尔泰，以及腓力二世、亚历山大大帝和沙皇彼得大帝，他们喜欢用践踏礼法的粗野行为来显示突出自己的与众不同。并且，他们为那些愿意仿效他们的人树立了一个错误的榜样，相比较来说，谨慎的人为人们树立了一个更好的榜样。谨慎的人具有一种坚持不懈的勤劳和俭朴，并且为了将来更长远的利益而坚决牺牲眼前的舒适和享乐的生活，他也因此受到旁观者充分的认同和支持。别人不会因为他现在的劳累而对他的看法感到筋疲力尽，这个公正的旁观者，也不会因为看到他们对当前一些欲望的缠绕不休的呼喊而受到诱惑。对他来说，他目前的处境将来别人可能也会遇到：所以他会感同身受地去理解对勤勉者的意义，并且在以后的相似的情景中，他也会去实践这种让人赞同的自我控制。

谨小慎微的人总是能够合理安排自己的生活，按照收入使自己的处境感到满意。这种处境，通过连续不断的积蓄，使生活一天比一天好起来。他也可以逐渐地放宽节约和俭朴的程度。他对这种逐渐增加的幸福感到倍加满意，因为他感受到追求舒适和享受生活时的那种艰难困苦，所以他对现在这种幸福的生活非常珍惜，不会轻率改变如此满意的生活状态，也不会去探求新的事业和冒险计划，因为它们有可能破坏而不是改善现有的安定幸福的生活。如果他从事任何新的事业，必定是经过充

分的考虑和准备的。他从来不会因为一时的生活所迫而被迫去从事这项新的冒险的事业，而总是在闲暇的时候去清醒和冷静地思考它们可能带来的每一种后果。

谨小慎微的人不愿意多管任何不属于自己职责范围内的事情。他不干涉与自己无关的事情；他很聪明，不会给别人提一些没用的意见；在没有征询别人意见的情况下也不会把自己的想法强加于别人。他把自己的事务限制在职责所允许的范围内，并且他也不加入任何派系之间的争论，憎恨拉帮结派结党营私，不喜欢听他们的陈词滥调。在有些情况下，这些人也很愿意为国家效力，但他不会通过玩弄阴谋而使自己跻身政坛。公共事务能得到别人出色的管理，他会为此而感到无比的愉悦和欢欣。在他内心深处更喜欢有保证的舒适安定的生活，而不喜欢徒有虚名、光鲜好看的表面，也不喜欢伟大和高尚的目标实现所带来的光荣。

总之，谨小慎微这种美德，因为它对个人的健康、财富、地位和声誉都起到很大的指导作用，所以在某种程度上是可爱的和备受欢迎的一种品质。但是，它只是在一定程度上受到了人们的尊重，与其他美德相比，它从来不被认为是最高贵的美德。谨小慎微似乎没有资格得到非常热烈的推崇和赞美。

明智和审慎的行为，出现在一个伟大的将军身上，一个伟大的政治家身上，一个上层的议员身上，这时，谨慎显得更为伟大和崇高，因为它指向比关心个人的健康、财富、地位和荣誉更为伟大和高尚的目标。在他们这些人身上，谨慎同英勇、善行、正义等这些更伟大更神圣的美德结合在一起，并用他们恰如其分的自我克制维持着。而所有这种更深层次的谨慎，如果发挥到最完美的极致，必然意味着将演变成一种在各种可能的环境和情况下最恰当的行为习惯或倾向。它必然意味着最高理智和最纯美德两者之间的结合。它非常接近于学院派和逍遥学派中哲人的品质，而那种较低级的谨慎则非常接近于伊壁鸠鲁学派的哲人品质。

一个人如果缺乏谨慎，那么有人会可怜他，有人会鄙视他，但人们却不会因此而讨厌他。但是当谨小慎微这种品质和其他不良的品质结合在一起的时候，就会带来意想不到的恶果。一个谨慎而狡猾的无赖，他的机智和灵敏虽然不能使他避免强烈的猜疑，但却往往使他免遭惩罚和

特别调查。而一个笨拙和愚蠢的人，由于缺少这种机智和灵敏，就被宣判有罪并遭到惩罚，于是这个人就成为众人憎恨、泄愤、轻视和嘲笑的对象。在重大的罪行经常免遭惩治的国家中，最凶残的行为也是司空见惯的，并且他们也不会因此而感到心中恐惧。而在法治的国家中，残暴的行为会让每个人心中都感到恐惧。在上述两种国家里，对罪恶的看法往往可能是相同的，但对谨慎的看法却常常不相同。在后一种国家中，缺乏谨慎的恶行显然是最愚蠢的行为。在前一种国家中，它们并不总是被看做愚蠢行为。

在16世纪意大利的上流社会里，暗杀、谋杀，甚至受托谋杀，似乎是司空见惯的事情。恺撒•博尔吉亚邀请临国的四个君主（他们都掌握着各小国的统治权，统率着自己国内小小的军队）来塞内加各利亚举行一个友好的会盟，可当他们一到达那里，就会被统统杀死。这种不光彩的行动，虽然在那个罪恶的年代也一定不会得到赞同，但这种事情只使他的名誉受到了一点点轻微的影响，而并没有使这个杀人犯身败名裂。他的下台发生在数年之后，也是出于与这个罪行完全无关的一些其他原因。马基雅弗利作为佛罗伦萨共和国的公使，正好常驻在恺撒•博尔吉亚的宫廷。他采用了不同于他的一切作品的洗练、优雅和质朴的语言对此事作了非常奇特的说明：他为恺撒•博尔吉亚处理事情的本领感到钦佩；对残酷虚伪的杀人者没有表示愤慨，对被害者的被骗与软弱不屑一顾；对他们不幸和过早的死亡不抱同情态度。所以，在那个年代，马基雅弗利算不上是一个有道德的人。对于伟大的征服者的凶残和不人道的行为，人们常常荒唐可笑地赞美；而小偷、强盗和杀人犯的凶残和不人道的行为，在一切场合，都被人们蔑视、憎恨甚至恐惧。虽然前者的危害性和破坏性比后者要大一百倍，但是，如果他们得逞，常常被认为是一种伟大、英勇的行为。后者，作为愚蠢之举，也作为最低层和最没有地位的人犯下的罪行，总是遭到别人的鄙视和唾弃。至少，前者的罪孽肯定同后者相差不多；而愚蠢和不谨慎相差也并不是很远。一个聪明而卑劣的智者从世人那里得到的庇护常常比他应该得到的要多。一个邪恶和卑劣的愚者在所有人的眼中显得最可恨，也最可鄙。因为谨慎的人格和其他美好道德结合在一起构成了所有品质中最高尚的品质，而缺乏谨慎的人格和其他坏品质结合在一起也构成了所有品质中最卑劣的品质。

第二篇　个人的品质对别人幸福的影响

引 言

人们评价一个人的品质，往往是依据它可能对别人的幸福有害或有益的倾向来判断它的美和丑。

事实证明，某些人的一些不义的企图或实际罪行的确破坏了别人的幸福。这种行为本身违反了有关法律中的正义原则，是法律不允许的，所以，运用这些法律的威力来约束或惩戒违法行为，使人们不敢再用恶行去破坏他人的幸福，这就是法律的效力。为了这个目的，各个国家和政府都制定了《民法》《刑法》等法律。而在实施法律之前，究竟哪些行为危害了别人的幸福，这是我们要研究的问题。可惜的是，也许迄今为止，自然法学还没有给出一个合理的解释，因此我们也无法进行任何细致的探讨，但是，即使在没有法律能合宜地提供保护的情况下，人们也会本能地去做尊重那些不危害或不破坏他人幸福的人，这种品质在某种程度上和同情、人道、仁义等紧密相连，这些不需要什么解释。在这里，想要阐述的是，人的天性似乎表现出的那种次序，即我们的善行首先指向和作用于个人，其次指向和作用于社会。

很显然，我们的天性在这里指导着一种次序，而这是一种至高无上的智慧，并且这种智慧的强弱与我们所施善行的有用程度有着直接密切的联系。

第一章　天性致使个人成为我们关心和注意的对象所依据的次序

像斯多葛派的学者经常所说的那样，每个人首先和主要关心的是他自身。每个人对自己快乐和痛苦的感受比对他人快乐和痛苦的感受更为直接。前者是本能的原始感觉，后者从他人对那些感觉的反应中想象而得到。可以说前者是真实，后者只是影子。

除了自己之外，他自己的家庭成员，那些通常和他生活在一起的人，他的父母、他的子女、他的兄弟姐妹，是仅次于他自己而热切关注的对象。他们的幸福或痛苦必然深刻地影响到他的行为。他更清楚地知道哪些事情能影响他们，并且对他们的同情比其他人表示的同情更为贴切和明确。总之，它更接近于关心自己时的那些感受。

人的天性决定了把这种同情以及在这种同情的基础上产生的感情倾注在他的子女身上，其强度要超过倾注在他的父母身上的感情，并且，他对子女的温柔关爱之情与对父母的尊敬和感激之情相比，这种对子女的关爱通常似乎是一种更为主动的本性。在事物的自然状态中，在孩子来到世上以后相当长的一段时间里，他的生活完全依赖于父母的抚育；而父母的生存大多不需要子女同样的照顾。人的天性认为，孩子是比父母更重要的对象；并且，小孩容易激起人们更强烈和更普遍的同情心。这是理所应当的，因为从孩子的身上我们可以期待、寄托和憧憬希望得到的一切东西。在一般的情况下，从老人身上所能寄托或希望得到的东西就非常少。老年人的去世并不使很多人感到十分悲痛。而孩子的死却几乎无法不使一些人感到悲恸欲绝。即使是最残暴和最冷酷的人，也会对幼年的软弱表示同情。只有在具有最高美德和人道的圣人那里，虚弱的老年人才享有和孩子同样的待遇。

在我们的一生中，最初的幼小心灵最容易有所感受时自然而然地建立的那种情谊，是兄弟姐妹之间的情谊。当他们共同生活在一个家庭之中时，相互之间的情意相投，对这个家庭的安定和幸福来说是非常重要的。他们互相之间给对方带来的快乐或痛苦，比他们给其他人带来的快乐或痛苦要多。他们这样的处境使他们之间相互同情，成为他们彼此获得共同幸福的重要来源。因为在相同的环境下成长，兄弟姐妹之间对于快乐和痛苦更容易产生共鸣，从而使他们之间彼此能够互利互助。

大部分兄弟姐妹的孩子由于这样的一种情谊天然地联结在一起，这

种情谊在他们各立门户之后，仍然继续存在于他们的父母之间。孩子们的脾性相投增进了这种情谊所能带来的愉悦；他们的不和会打破这种愉悦。然而，由于他们不在同一个家庭中成长，虽然他们之间的相互情谊比对其他大部分人的情谊重要，但同兄弟姐妹之间的情谊相比，又显得不很重要。由于他们之间的相互情谊不那么重要，随着亲属关系的逐渐疏远，从而感情也越来越淡薄。

被称做感情的东西，实际上只是源自一种习惯性的同情。我们关心自己亲人的幸福或痛苦，我们有希望他们幸福和防止他们痛苦的愿望，既是出于这种习惯性同情的具体细节上的感受，也是这种感受的必然结果。亲属们通常会因为生活在同一环境里而容易产生这种习惯性的同情，因而可以期望他们彼此之间会产生相当程度的感情。我们普遍地看到这种感情确实存在；因而，我们必然期待着它的产生。由此人与人之间就形成了这样一条一般准则：有着某种关系的人之间，总是应当存在一定的感情；如果他们之间违背这种感情，就一定被认为是最大的不合宜，有时甚至是罪恶的。身为父母而没有父母的温柔慈爱，作为子女却缺乏子女应有的全部孝敬，似乎是一种怪物，这些都会招致人们的憎恨、指责、批评、厌恶。

然而，虽然在特殊的场合，像人们所说的那样，由于某种偶然的因素，通常会产生那些天然感情的环境可能不会存在，但是，对于一般准则的尊重，常常会在某种程度上提供一些环境，并且，经常会出现某种感情——虽然它与处于上述环境的感情不完全相同，但同那些天然感情比较相似。一个在幼年时代就因某种偶然的原因不同他的父母生活在一起，直到长大成人才回到父母身边来的孩子，他和父母之间的感情就容易减弱。兄弟姐妹们如果在相隔遥远的地方读书，他们彼此之间的感情同样会减弱。然而，恭顺和有道德的人性，常常会产生和那些天然感情不相同但又非常相似的感情。即使是自幼分离、天各一方的父母和孩子，兄弟或姐妹，彼此之间也决不是漠不关心的。仍会产生血浓于水的感情，他们会不由自主地牵挂对方。并且，他们都生活在这样一种希望之中，那就是某个时候能在某种环境下团圆并享受到天伦之乐。在他们分离的时期，不在身边的子女、兄弟姐妹常常是心中最挂念的人，他们之间从来不会有什么不快。他们所听到的对方的每一个消息，如果是由

某些口碑比较好的人转达的，都会使他们感到莫大的满足和高兴。他们还认为不在身边的子女和兄弟，同其他一般的子女和兄弟不一样，是十全十美的孩子和兄弟，同他们保持情谊或思念时所能享受的愉悦，成为一种充满浪漫色彩的憧憬。当他们团圆时，他们常常会带着一种强烈的感情去关心彼此，并且他们感觉到这种感情非常的自然。然而，当他们进一步接触和了解熟悉之后，他们常常彼此发现，对方的习性、脾气和爱好，同自己所期待的不一样。这样他们就没法再像以前那样和睦相处了。因为他们从未生活在促使他们和睦相处的环境之中，缺乏维系亲情的基础。他们日常的谈话和交往很快就变得枯燥乏味，而且不常进行了。当然，他们可能继续生活在一起，彼此互相关照，表面上相互谦让。但是，他们绝对不能享受到长期亲密地生活在一起的兄弟姐妹那种由衷的融洽和愉快，那种可贵的同情，那种推心置腹的坦率和无所拘束。

然而，只是对守本分和有道德的人，上述一般准则才具有这种微弱的力量。对那些胡闹、放荡和自负的人，这些准则会显得苍白无力完全不起作用。这些人对伦理之情麻木不仁、极不尊重。除了用最粗俗的口气嘲弄之外，他们几乎很少提及；因为，这种人小时候的分离和长期的分居，肯定会使他们相互之间的感情十分疏远。这种人对上述一般准则的尊重，最多只能表现出某种冷淡和矫揉造作的客套；即使如此，一旦在利益上出现微不足道的对立，或者在交往中出现最轻微的不快，也常使这种客套完全结束。

现在很多家长把孩子送到与自己相隔很远的著名学校里受教育，让年轻人到远方的大学里去受教育，让女孩子去遥远的修道院和寄宿学校受教育，这种做法似乎从根本上损害了法国和英国上流家庭中的伦理道德，从而影响了家庭的幸福。我认为，如果你愿意把你的孩子们教育成孝顺尊敬父母，与兄弟姐妹们和睦相处的人，你就必须在自己的家庭中教育他们，让他们住在家里，使他们每天有礼貌懂规矩地离开自己的父母去公共学校接受教育。在这样的日常生活中，你对父母的敬重，必然经常会使他们的行为受到一种非常有效的约束；对孩子们的疼爱，也常常会使父母的行为受到有益的限制。也许确实能够从公共教育中得到好处，但这种教育引起的必然损失是不能够有任何补偿的。家庭教育是一

种天然的教育方式，而公共教育是一种人为的教育方式。断定哪一种是更好的教育方法是很明显的。

在许多悲情的故事中，我们曾经见到过许多感人的场面，它们以亲情这样一种奇妙的感情为依托。人们认为亲情是彼此之间的相互思念，即便是在他们知道彼此有这种亲情关系之前也是这样的。然而，我认为这种血缘关系的力量除了在悲剧和恋爱故事中存在以外，并不存在于我们的现实生活当中。即使在传说的故事当中，这种感情也只存在于在同一个家庭中的父母和子女之间、兄弟姐妹们之间。要是认为这种感情也存在于非嫡系亲属之间，我觉得这是十分荒谬的想法。

在从事畜牧业的国家里，以及在国民的安全没有保障的所有国家里，同一家族不同分支的成员通常喜欢住在一起。这种联合的居住方式对他们共同防御外来敌人的入侵来说通常是十分必要的。他们所有的人，从地位最高的到地位最低的彼此之间都可以相互扶持、相互帮助，他们这种和谐一致的相处加强了他们彼此之间的感情；而他们的不和睦相处则总是削弱，甚至可能破坏感情。他们家族成员彼此之间的联系比与任何其他成员的交往更为频繁。同一家族中即使关系最远的成员也有一些联系；没有多久之前，在苏格兰高地，酋长习惯于把自己部族中最贫困的人看成是自己的堂兄弟或者亲戚。据说，在鞑靼人、阿拉伯人和土库曼人中，部落首领同样也存在着对同族人的广泛关注，并且，我认为，在本世纪初的苏格兰高地部族的社会状况几乎相同的所有其他民族中，这种情况也是普遍存在的。

我认为人伦之情在很大程度上是道德联系的产物，而不是父母和子女之间血脉相连的产物。例如，疑心重重的丈夫，总是怀疑自己的孩子不是自己亲生的，而是妻子不贞洁的产物，虽说他和这个孩子之间在伦理上依然是父子关系，对他来说，这是一个最不光彩，让他蒙受耻辱的永久标记。

在好心的人们之间，相互交流的必要和便利，常常产生一种友情，这种友情和住在一起的家庭成员之间产生的感情并没有什么不同。办公室里的同事，贸易中的伙伴，经常彼此称兄道弟，并且常常感到彼此真的像亲兄弟一样。他们之间的亲密和谐对大家都有好处；而且，如果他

们是一些理性的人，他们自然会和谐相处。我们也都以为他们应当这样做，并会把他们之间的一点点不和看成是一种小小的丑事。罗马人用“必要”这个词来表达这种互相依附的关系，从词源学的角度来看，它似乎表示这种依附是环境对人们的必然要求。

即使是住在同一区域中的人们，他们的生活细节，也会对道德产生某种影响。假若我们的熟人从未冒犯我们，我们就不愿意去损害他的面子，邻居们之间可以给对方带来很多便利，也可以给对方带来很多麻烦。如果他们是品质良好、心地善良的人，他们自然能够和谐共处。并且谁都不希望自己的邻居是一个品质很坏的人。因而，邻居们之间存在着某种微小的互相帮助是被我们赞同的，并且这种帮助总是应该排在其他人之前的。

我们尽可能多地迁就别人以求得和平一致的效果，这就是所说的“近朱者赤，近墨者黑”的原因所在。一个经常与有智慧和有美德的人交往的人，虽然他自己不会成为有智慧有美德的人，但他对智慧或美德至少怀有一定的敬意。同样，一个主要同荒淫无耻之徒打交道的人，虽然他自己不会成荒淫和无耻的人，但至少很快就会失去他原有的对荒淫和无耻行为的一切憎恶。因此，我们经常发现接连几代人家庭成员在品质上非常相似，除了归因于血统关系之外，我认为或许可以部分地归因于这种意向，同我们必须与其共处和经常交往的那些人求得一致的意向。

但是，如果对一个人的全部感情是以对这个人高尚的品质和举动所怀有的尊敬和赞同为基础，并在长期的经验和交往中证实了这种高尚的品质，我们就会对他产生最牢固和最可尊重的感情。这种感情并不是出于一种勉强的因素,而是一种自然和纯洁的感情。这种自然而然的感情只存在于最具有美德和最具有智慧的人中间，他们彼此之间互相信赖，坦诚相待，有些思想狭隘的人认为这种感情只能发生在两个特定的人中间，我认为这是把纯洁的友情和充满占有欲的爱情混为一谈。虽然年轻人轻率的、多情的和愚昧的亲昵行为，通常建立在同高尚行为完全没有亲密联系的某些性格的细微相似之处上，或者建立在对于同样的研究对象、娱乐活动和消遣方式的某种情趣上，或者建立在他们对未被普遍采纳的一些奇特原则上。这种反常的朝三暮四的亲昵行为，无论在其存在时显得如何令人高兴，决不应该说是神圣的和令人肃然起敬的感情。

然而，在人类天性的调节下，我们最希望善待的人当中，还有那些曾经帮助过我们的人，造物主曾经教导我们对帮助过我们的人要知道回报。虽然人们的感激之情并不足以回报他们的善行，但是公正的旁观者对他那优良品德的赞同和感激，总是同他付出的善行同等。所以一个乐善好施的人一定会得到他那善行的结果。虽然不是每个得到恩惠的人都会回报他，但有些人却是以十倍的好处相报。好人有好报；如果被同道热爱是我们都渴望达到的最大目标，那么，达到这个目的最可靠的方法，就是用自己的实际行动表明自己是真正热爱他们的。

无论他们同我们的关系怎样，还是他们的个人品质如何，或者他们过去对我们有过何种帮助，在他们成为我们要关爱和帮助的对象之后，他们并不应该得到我们称为友谊的感情，而是应该得到我们仁慈的爱和热心的帮助；在社会中，这些人由于自己特殊的处境——有的往往非常幸福，而有的则十分不幸；有的富裕而有权力，而有的则贫困潦倒而又可怜——显得与众不同。社会的安定和秩序在很大程度上依赖地位等级的差别，而这种差别主要依靠人们对有权势的人真正的尊敬来支撑。整个社会的安定和秩序，远比个人不幸者的痛苦更为重要。伦理学家们劝告我们要普度众生、兼济天下，警告我们不要为显贵的权势所迷惑，虽然这种迷惑力非常的强大，以致人们总是愿成为有权势的人，而不愿当有智慧和有美德的人。人的天性可以作出明智的决断：地位等级的差别，社会的安定和有秩序应当更可靠地以门第和财富的清楚和明显的差别为基础，而不是以智慧和美德的这种不明显、不确定的差别为基础。大部分普通人的眼光完全能够察觉前一种差别，而对有智慧和有美德的人的辨别却有困难。在上述所有作为我们关心对象的事物的序列中，天性善良的智慧也同样是明显的。

如果人们把对权势的崇拜和对善行的敬佩密切结合在一起的话，就会激起和促进更多善行的发生，这一点是很明显的。在没有妒忌的场合，我们对达官贵人所产生的崇拜和倾慕，往往是因其与智慧和美德的结合而得到加深的。尽管达官贵人不缺乏智慧和美德，他们仍然会陷于那些不幸、危险和痛苦之中，其程度往往会超过我们对具有同样美德而地位较低的人的命运所应有的关怀。这在悲剧和恋爱故事中有很多表现：最有吸引力的主题是具有美德和高尚品质的国王和王子们常常遭遇

到不幸。如果他们能够运用智慧和毅力来摆脱自己的不幸，并完全恢复他们原来的那种优越的权势和安全的地位，我们就会不由自主地怀着更大的热情甚至是过度的赞赏来看待他们。我们为他们的痛苦而感到悲伤，为他们的顺利而感到高兴，于是我们就增强了对他们的地位和品质的倾慕之情了。

用任何一种精确的规定来判定在什么情况下我们应当具备某种感情，在什么情况下我们应当具备另外一种感情，或许这是完全不可能做到的。因为人的各种感情往往是交织在一起的，在什么情况下，友情应当让位于感激还是感激应当让位于友情；在什么情况下，或者个人的亲情和全局利益哪一个更为重要，我们都应该把他们留给内心的这个人——这个设想出来的冷静的旁观者，这个我们行为的伟大的法官和裁判者来决定。如果我们专心致志，认真客观地思考自己的处境，从真实的内心深处出发，我们才能作出正确的判决。我们不需要各种独断的准则来指导我们的行为。这些教条式的准则，常常不能使我们适应环境、品质和处境中的各种细微的差别和区分。

第二章　天性致使社会团体成为我们慈善对象的次序

用来指导把个人作为我们慈善对象的那种先后次序的原则，同样也指导着把社会团体作为慈善对象。正是那些最重要的社会团体，首先和主要成为我们的慈善对象。

通常的情况下，我们在其中生长和受教育，并且在其保护下平安生活下去的政府或国家，是我们的高尚或恶劣行为可以对其好处或灾难发生很大影响的最重要的社会团体。我们最仁慈的感情所及的一切对象：我们的孩子、父母、亲戚、朋友和恩人通常都包含在国家中，而他们的幸福和安全在一定程度上都依赖于国家的繁荣和安全。于是，国家很自然地成为我们首先关心的重要的社会团体。而我们的爱国之情不完全出于自私的感情，也出于我们身上所有的仁慈美德。因为我们自己同国家有关系，它的繁荣和强大也使我们感到无上的光荣。当我们把它和别的

国家进行比较时，我们为它的繁荣富强优越而感到骄傲，如果它在某个方面显得不如这些国家，我们就会在某种程度上感到耻辱。我们自己的国家在过去时代中所涌现的那些杰出人物，有时我们倾向于带着过分的赞美去看待他们。为了国家这个社会团体的安全和荣耀，那些爱国者献出自己的生命，表现出了一种最合宜的行为。他显然是用自己内心那个公正的旁观者的赞同来看待自己要做的事情。照这个公正的旁观者看来，他只是把自己看成是大众中一个仅仅有义务，并且在任何时候能够为了大多数人的安全、利益或者荣誉而去牺牲和贡献自己生命的人。虽然这种牺牲显得非常正当、必要、高尚而有意义，但是，我们知道，要作出这种牺牲是多么的不容易，而能够这样做的人又是少之又少。因此，我们不仅完全赞同，而且极其佩服和赞赏他的行为。这种行为似乎应该作为最高尚的美德受到推崇和赞同。相反，在某种特殊情况下，妄想能够通过把国家的利益出卖给敌人来获得自己的一点私利的卖国贼，他们不顾良心的谴责，极其可耻和卑劣地追求自己的利益，最后只能成为人们唾弃的对象。

我们以充满猜疑和妒忌的心理去看待一个邻国的繁荣和富强，多半是由于爱国之心在作祟。那些独立和互相接界的国家，没有一个不生活在对邻国持续不断的恐惧和猜疑之中。每个国家的领袖几乎都想从他的邻国那里得到善待，以致于使他用同样的理由和方法对待他的邻国。一些独立国家常常是装腔作势，扬言他们在相互交往时有义务尊重别国的法律。然而一些国家动不动就厚颜无耻地回避或直接破坏这些原则，即使是为了最小的利益。一些国家经常会感觉自己面临着被征服的压力，当对方国家的实力不断增强的时候；而恰巧这时，那些热爱祖国的高尚感情，就常常被执政者拿来用做充当国家斗争的工具。据说，老加图每次在元老院演讲时，不管演讲的是何主题，最后的结束语总是这样的一句话：“这同样是我的看法：迦太基理应被铲除。”这句话是像他这种感情强烈而粗野的人爱国心的自然表现，这个人因为其他国家给自己国家带来诸多的苦难而愤怒得接近于发狂。斯奇比奥•内西卡在他的一切演讲结束时经常也说一句富有人性的话：“这也是我的看法：迦太基不应该被消灭。”这句话所传达的是胸襟宽广慷慨大方的态度，在这个人看来，即使他的邻国已衰落到对他的国家不再构成任何威胁，也允许它有一天恢复强大。英法两国可能都有一些理由害怕对方军事力量的增强。但是，

如果他们彼此妒忌对方的繁荣富强、土地的广袤、制造业的发达、商业的繁华、港口海湾的牢固、人文和自然科学的进步，那么这两个国家就要互相残害从而损害了这两个伟大民族的尊严。我们存在的这个世界之所以进步，正是由于那些使人嫉妒的东西存在。在这样的进步中，每个民族都应当在赶超邻国的同时，去促进相互之间的发展进步而不是去阻碍对方，这都是出于对人类的爱。邻国的发展进步都是我们国家极力追赶的动力和目标，而不应该成为偏见和妒忌的目标。

对国家的热爱这种情感不会受到普遍的人类之爱的支配，有时甚至还会出现相互对立的情况，由此可知，对国家的热爱这种情感并不来源于普遍的人类之爱。例如，法国的居民人数大约为英国居民人数的三倍。那么，出于对人类大家庭这个整体的考虑，法国的繁荣昌盛与英国的繁荣昌盛相比就显得更为重要。然而，如果英国的一个国民只看重法国的繁荣而不看重英国的繁荣，那么人们不认为他是一个好公民。每一个人热爱自己的祖国，并不只是由于它是人类大家庭的一部分；而是因为它是我们出生和生长的地方。把每个人的爱引向人类大家庭的一个特定部分，这就是我们的祖国，也可以大大地促进人类大家庭的利益。这是智慧的神明在决定人类感情的时候就已经断定了的。

民族的偏见和仇恨很容易影响到邻近的民族。我们可能怯懦而又愚昧地把法国称为我们的敌人。法国也许同样怯懦而又愚昧地把我们看成敌人。但法国和我们都不会对日本或中国的繁荣富强心怀妒忌。虽然，我们很少能有成效地运用自己国家对这些遥远国家的友好关系。

政治家们的善行通常是最广泛和相当有效力的公益行为。他们谋划和执行同邻国或距离不远的国家结成联盟，以保持所谓力的均衡，或者通过谈判保持国家间普遍的和平和安定。然而，政治家们谋划和执行这些条约，除了考虑自己国家的利益之外，偶尔也会有其他的追求，虽然很少。有时他们的意图也会比较广。阿沃伯爵作为法国全权大使，在签订《蒙斯特》条约时，甘愿牺牲自己的生命，来通过签订此条约恢复欧洲的普遍安定。威廉国王似乎热忱地帮助欧洲大部分主权国家恢复自由和独立；但是他的这种热忱在很大程度上是出于他对法国强烈的憎恨激发出来的。同一种极端仇视法国的心理似乎部分地转移到了安娜女王的首相身上。

每个阶层和社会团体都有它自己特定的权力，这是由它们构成的国家所赋予的。这些阶层和团体中成员之间都有着名誉和利益上的关联。同其他阶层或社会团体的利害关系相比，一个人显然还是与自己阶层或社会团体的联系更为密切。他会雄心勃勃地为谋得本阶层或社会团体的利益而努力，并真诚地维护这些利益，防止它们受到其他阶层或社会团体的侵犯。

社会各阶层在国家中所处的地位如何，以及如何分配它们之间的权力、特权和赦免权，这就是所说的国体。

每个阶层或社会团体维护自己的权力免受其他阶层侵犯的能力，在很大程度上影响到国体的稳定性。某个阶层和社会集团地位和状况的上升或下降，也直接会影响到国体。

只有国家繁荣和富强了，所有不同的阶层和社会团体的稳定和发展才有保障，它们才有立足之地。虽然所有阶层的人都懂得这个道理，然而在国家的繁荣和生存需要牺牲他自己那个阶层或社会团体的利益时，他们往往难以做到。这种狭隘的想法，虽然在大多数情况下是不合理的，也似乎阻碍了当时也许是流行的政治体制的变更。但也不会一无是处，最起码它抑制了盲目的开拓精神，保持了这个国家中各个不同的阶层和社会团体之间的利益上的平衡；实际上促进了整个国体的巩固和稳定。

在一般情况下，爱国的情感似乎牵涉到两条不同的原则：第一，对实际上已经确立的政治体制和社会结构的尊重；第二，尽可能使同胞们处于安全、体面和幸福的处境。一个爱国的人他不是一个不尊重法律和不服从行政官的公民；他肯定也是一个愿用自己的努力增进全社会同胞们福祉的公民。

通常情况下，这两个原则经常保持一致，并由此引出一系列相同的行为：如果我们现有的政治体制能切实维持同胞们的利益，那么就要维护现有的政治体制，这样就可以增强同胞们安全、荣耀和幸福的处境。

但是，在国内出现暴乱时，在公众们有不满情绪、发生派别争端和骚乱时，这两个不同的原则就会引起人们不同的行为方式，每个人都能

想到，当前的这种政治体制显然不能维持社会的稳定。需要进行某些方面的改革。也许这需要政治上具有优秀智谋的人作出努力才能解决：一个真正的勇士在什么时候才能维护和努力恢复旧制度的权威；什么时候应当顺应历史改革的潮流。

对外战争和国内的党派之争，是能够为热心公益的精神提供最好的表现机会的两种环境。在对外敌战争中成功地为自己的祖国作出了突出贡献的英雄，满足了整个民族的愿望，因此而受到了人们广泛的感激、赞美和热爱。进行国内派别斗争的各党派的领袖虽然可能受到一半同胞的赞同，但常常也会被另一半同胞辱骂。他们各自的品质和行为的是非曲直，往往没有一个明确的评价标准。因此，从对外战争中获得的荣誉，似乎总是比从国内派别斗争中得到的荣誉更为纯正和无可厚非。

如果取得政权的政党领袖，他有足够的能力和威信来引导他的政府稳健而适当地改革，那么他对自己国家作出的贡献，远远要超过对外战争所取得的利益。他可以重新建立和改进现有的国体，他有机会成为一个最优秀和最杰出的人物，因为他对国家的伟大革新。这当中最重要的就是：运用自己的能力和智慧，使自己国家的人们在很长一个时期能够得到幸福和安宁。

在对自己的一些同胞遭受的同情和痛苦的基础之上产生的爱是真正的人类之爱。在派别之争混乱之中，某个政治团体的精神内容和它所热心的政治体制的理念，经常与对公众利益的热心联系在一起，高尚而热心的公益精神就是这种体制的精髓。公益心在这里被激励到狂热的程度。一些在野党的领袖，常常会提出某种好像很有道理而且可行的改革计划，他们自称这种改革计划不仅会消除一些不便和减轻一些痛苦，而且可以防止这些不便和痛苦在将来的某些时候重新出现。尽管现有的这种政体，能够使国家的臣民们连续很长时间享受着和平、安定甚至荣耀的生活。但他们还是经常建议对国体进行改革，并且建议在某些最关键的环节方面改革。在他们富有卓越口才的煽动下，这个政党中的大部分成员，虽然他们并未亲身经历这种体制的好处，但通常都陶醉于这种体制的虚构的完美。他们的领袖用自己的辩才鼓动别人相信他们的描述时，也被自己打动，和其他人一起沉迷在自己虚构出来的美景中。对这些领袖们自身来说，虽然他们的本意也许只是为了获得更大的权力，即

使这些政党领袖在这个方案的推行过程中保持了清醒的头脑，但他们为了不使自己的追随者们失望而失去支持，在实际的行动中也不得不按照大家的共同意愿行事，哪怕这种行动常常同自己的原则和良心相违背。他们拒绝一切缓和、一切折中、一切合理的迁就通融，目标由于过高而又过于远大使他们的计划常常落空；而那些稍加注意大半可以消除和解决的问题和不便，却完全没有解决的希望了。

尊重社会已存在并确立的权力、个人的权利，尊重这个国家的主要社会阶层和等级的传统特权，这是真正热心公益的人一定能够做到的。要是他认为其中一些深入人心的权力和特权在一定程度上被滥用了，他还是会用一种温和而不是强大暴力的方法去调和那些常常无法取消的权力和特权。当人们根深蒂固的偏见不能用理性来劝说和克服时，他不会盲目地用强力去压制它们。因为他总是虔诚地奉行柏拉图的神圣的那句箴言："和不能用暴力对待你的父母一样，决不用暴力对待你的国家。"他将尽可能使自己的政治计划适合于人们根深蒂固的习惯和偏见；正确的法规没有树立之前，他将尽最大的努力修改消除现有法规带来的所有不便。他将像梭伦那样，尽最大努力去建立人们所能接受的最好的法律体系。

在政府中掌权人的行为总是和真正热心公益的人不同，他们做事总是一意孤行：他们往往自以为非常聪明，并且常常以为自己所设计的政治计划是完美的，以致不能容忍它的任何一部分被别人提出修改意见。他不断全面地推行这个计划，从不去考虑可能妨碍这个计划实施的重大利益或社会群体的强烈意见。他经常超自信地认为，他能够任意摆布社会中的各个成员，就像摆放一副棋盘中的棋子那样容易。他从来也没有考虑到棋盘上的棋子除了受到他的摆布之外，还会存在其他的想法，而这种想法和立法机关用来指导它们的完全不一样。如果这两个方面能够齐心协力地朝向一个好的方向发展，那么人类社会这盘棋子就可以顺利和谐地发展下去并获得巧妙和良好的结局。如果这两方面之间彼此抵触，这盘棋就很难再和谐地走下去，并且我们的人类社会也被搅和得一刻不得安宁。

一个优秀的政治家应该具备这样的素质：他应该具备一整套有关政策、法律的设想和理念。但是有的时候他为了实现自己的设想和理念，

漠视一切不同意他的看法的见解，这是蛮横无理不切实际的。在这个过程之中，他想让他的同胞们都迁就他顺从他而不是抵触他，从而使他自己的判断成为辨别是非的最高权威和标准。所以，在所有从事政治工作的人当中，处在最高权力的国家元首的处境是最危险的。因为这种霸道和蛮横无理在他们身上屡见不鲜并且表现得尤为严重和突出：他们总是自以为是，毫无理由地认为自己的判断是正确的。因此，当实行变革时，他们看到的最不能容忍和最不合心意的东西，便有可能是妨碍他们意志贯彻执行的障碍力量。他们认为柏拉图的神圣箴言是毫无意义的，并且认为自己才是整个国家存在的意义，认为国家是为他们而设的，而不是相反。因此，他们改革的伟大目标通常是：清除道路上所有的障碍；消弱贵族的权力；夺取州郡的特权；使这个国家较有权势的人和阶层丧失昔日的力量，成为最软弱和微不足道的人，这样就再也没有能力反对他们。

第三章　普施万物的善行

虽然我们有效的公益行为很少能超出自己国家的社会范围，但我们的善意却没有任何边界，可以遍及茫茫世界上的万事万物。对于任何单纯而有知觉的生物，我们衷心期盼它们幸福，对它们所遭遇到的不幸，当我们设身处地想象时，也会感到难过。而对于虽然有知觉但是有害的生物，就会自然而然地激起我们的憎恨；但我们对它们怀有的这种憎恨，实际上是我们对普施万物的仁爱之心所起的作用。这是因为我们对另外一些有益而有知觉的生物遭受到的不幸和怨恨感到同情的结果。

伟大神明的意旨，即普施万物的这种善行，是不相信神明存在的人难以相信的。这个神明指导着我们的本性去关怀和保护天下所有的生物，无论他是最卑贱的还是最高贵的，其本身所具有的不能改变的美德使他每时每刻在其行动中都希望给人们带来尽可能多的幸福；但对不完全相信的人来说，任何高尚的兼济天下的善行，都是靠不住的、不长远的幸福假象。于是，当他这种人面对这个无人主宰广阔的世界的时候，必然会产生最令人伤感的猜忌和悲观；因为他会觉得在无限的、广大的

未知空间中除了充满着无穷的苦难和不幸以外什么也没有。悲观的阴影驱之不散，一直笼罩着他，这种十分可怕的悲观想法必然使想象出来的事物黯然失色，再也不相信世间的一切美好的事物和幸运。但对于那些相信神明存在的人来说，所有的痛苦和不幸都不会磨灭他的乐观的情绪，因为他经常能够感受到神明的智慧和美德。

有智慧和有美德的人乐意在任何时候为了自己阶层或社会团体的公共利益而牺牲自己的利益。同样，他也愿意随时为了国家或君主更大的利益而牺牲自己所属阶级或社会团体的局部利益。更进一步说，他同样乐意为了全世界更大的利益，为了一切有知觉和有益的生物的利益，去牺牲上述一切不太重要的利益。他虔诚而真诚地相信上帝的存在，他相信这种个人的痛苦和邪恶也是那个仁慈而具有无上智慧的神设计的，这对于全天下的幸福来说是非常必要和不可避免的。因此，他就必须把可能落到自己、朋友、社会团体身上的一切灾难心甘情愿地承担起来，他认为那是为了世界的繁荣和人类的进步而必须承担的。

对于宇宙伟大主宰意志的这种高尚的顺从，看来也没有超出人类的天性。那些优秀军人，被派往生还希望很小的作战地点，常常比派往没有任何困难和危险的地方，更为高兴和欣然服从。在向没有任何困难和危险的地方行军的途中，他们所能产生的情感只是一种单调沉闷的服从感；在九死一生的战场行军的途中，他们感到自己正在作出人类所能作出最高尚的努力和斗争。他们知道，如果不是为军队的安全和战争的胜利所需要，他们的将军不会派遣他们开往这个地方。他们心甘情愿地为了国家的幸福和安宁而牺牲自己微不足道的血肉之躯。他们深情地告别了自己的战友，而且经常是满怀激情喜悦而欢呼着出发，开赴那个为国捐躯但是壮丽而光荣的战场。但是，任何一支军队的伟大指挥者，都不能得到比上帝这个宇宙中最大的管理者更多的崇拜和强烈的爱戴。无论对重大的国家灾难还是个人的痛苦，所有有理智的人都应当这样想：他自己、他的朋友们和同胞们都是奉宇宙的最大管理者上帝的意旨前往世间拯救人类的痛苦的。这是我们的责任。于是，我们不仅要乖乖地顺从这种指派，而且还要怀着愉快的心情心甘情愿地接受它。一个优秀的战士时刻准备去做有意义的事情，我们同样也应该做到。

所有的幸福产生了，这些都缘于神明运用他的善良和智慧创造了人

类这个庞大的机构。这是人类最应当努力思索探寻的东西，而同这种思索相比，所有其他的想法在这种探寻面前都必然显得庸俗和肤浅。我们相信，对于投身于这种崇高的思索的人，我们对他怀有虔诚的尊敬，他们也理应受到我们的尊敬；我们对他们所怀有的尊敬经常会超过这样一些人：对国家最勤勉和最热心公益的官员。虽然他们这些人穷其一生，把所有的精力都投身于这种看似没有任何实际意义的思考中，马库斯•安东尼努斯的品质因此得到更多的赞美，这或许远远超过了他统治期间公正、温和和仁慈地处理一切事务。

上帝的职责是：管理宇宙这个庞大的机体，普遍关怀一切有灵性和有知觉的生物，而这些都不是人所能够做到的。人所关心的也只是在一个很有限的范围之内，对他自身的幸福，对他的家庭、伙伴和国家的幸福关心，这也是在他有限的能力和理解力的范围之内。思考更为高尚的事情，决不能成为他忽略较小事情的借口；据说，阿维犹乌斯•卡修斯曾经对马库斯•安东尼努斯进行指责：说他忙于逻辑推理和思索整个世界的繁荣富强，却忽视了罗马帝国的繁荣昌盛。由此可见，即使哲学家也不能拿最高尚的思考，来作为推卸忽略眼前琐碎责任的借口。我们更不应该明知故犯，让别人去指责。

第三篇　自我控制

按照完美的谨慎、严格的正义和恰当的慈爱这些准则去做事的人，可以说是具有完善的道德的人。很多人虽然能正确地了解这些准则，但在实际行动中却并不能以这种方式做事。因为人的激情有时引诱他去违反他在清醒时赞成的一些准则，这样就很容易把他引入歧途，但如果得不到最有效自我控制的支持，就不能很好地运用到实际的操作当中。

古代的一些非常优秀的道德学家，曾经把人类的激情分成两种不同的类型来研究；第一，需要作出相当大的自我控制的努力来抑制的片刻激情；第二，容易在一瞬间或者在较短的时间内加以抑制的激情，但这

种激情终究是会爆发的。由于这种激情频繁地、持续地存在，它们在人生的某个阶段中非常容易就会把我们引到歧路上去。

恐惧和愤怒的情绪，以及那些与它们有一定联系的其他情绪交织在一起，构成了第一种短时间感情冲动的激情类型。对舒适、享乐、恭维和其他许多只是使个人得到满足的事情的渴望，构成了第二种难以抑制的激情类型。过分的恐惧和强烈的愤怒，常常难以自制，甚至难以抑制片刻，他往往需要很好的克制力。而对舒适、享乐、恭维和其他许多能使个人得到满足的事情的喜爱，虽然可以抑制片刻或者一个较短的时期；但是，由于它对我们不停歇地诱惑，又经常把我们引入歧途，并让我们为此懊悔不已。这两种感情冲动都会使我们背离自己的原则，不管它们是以促使或者是以诱惑的方式。控制前一种冲动的意志被古代的道德学家们说成是意志坚忍、刚毅和隐忍。而对后一种感情的控制，被道德学家们说成是节制、庄重、谨慎和稳重。

对上述两种激情的控制本身就是一种美，为了这种冲动情绪本身的控制，我们会得到一定程度的尊敬和表扬。由于自我克制而得到的益处与克制本身无关，人们通过谨慎、正义和合宜的仁慈得到赞美也与克制本身无关。克制之美之所以得到人们某种程度的称颂，是因为它表现出了一种高尚的人格品质，以及由此带来的那种长远的一致性、均等性和坚忍性。

性格坚强的人总是能博得高度的钦佩与赞扬，因为他处在危险、痛苦之中，接近死亡之时，依然保持着同平时一样的镇定，并且隐忍不说违背自己良心的话。如果他出于对人类和自己国家的热爱，在争取自由、正义的事业中捐躯，那么我们对他的苦难表示深切的同情，对迫害他的人表示最强烈的愤慨，对他善良行为由衷的钦佩以及对他人格的最深刻的认识，都同对他高尚行为的敬佩融合混杂在一起，并转化成最热烈和狂热的崇拜。

从古到今，人们抱着最特殊的喜爱和仰慕来回忆英雄们，他们大都是这样一些人：为了争取真理、自由和正义的事业而不懈奋斗，毫无畏惧地走向断头台，并且也在那儿表现出同自己身份相称的那种自在和尊严，他们的遭遇使人们对他们有了更多的赞美。比如苏格拉底如果不是

为了真理献身，而是寿终正寝，那么后人对这个伟大的哲学家的称赞也就不会有这么高了，这种荣誉在后世的英雄志士身上也一直可以看到。比如：在弗图和霍布雷肯雕刻的杰出历史人物头像中，给他们带来真正的尊贵和情操的是托马斯•莫尔先生、雷利、罗素、西德尼等头像下面的这把一直作为砍头标记的斧子，这远比人们佩带的无用装饰物要有价值得多。

不只是这种高尚的行为给无辜和具有美德的人品增添光辉。它甚至使人对囚徒的这些品质也产生一定程度的亲切敬意；当一个盗贼或拦路抢劫的人被带上断头台时，我们经常会为他感到惋惜：一个具有卓越才能的人怎么会做出这么卑劣的事情呢？

战争是一个获得和锻炼这种高尚品质的最好场所。如同我们原来所说的那样，最可怕的事情莫过于死亡；而那些对死亡都不感到恐惧的人，在任何其他的灾难来临时，都不会心感恐惧。人们一旦认识熟悉了死亡，那种对死亡迷信式的恐惧和意志薄弱都会被消除和驱逐。一个英勇的士兵，他们只把生命看成是一种追求向往的对象，而把生命的丧失看成厌恶的生命终结。他们也从许多经验中知道，一些表面看上去很可怕的灾难，实际上并不像我们所想象得那么大；只要鼓起勇气、振奋精神、开动脑筋和沉着应对，就很有可能从最初看来没有希望的处境中勇敢地解脱出来。因此，死亡并没有那么的恐怖，我们应该有从死亡中逃脱的信心和勇气。这样，当我们处在危险之中时，就不那么急于摆脱，也不那么心慌意乱，而是镇定地接受考验。正是这种对危险和死亡习惯性的临危不惧，使得军人的职业高尚起来，并且在人们的想象中，这种职业同其他职业相比显得更为高贵，也是英雄们被我们爱戴的原因。

巨大的军事战争虽然同一切正义、仁慈的原则相违背，并且丝毫没有人性，但是，有时也能让我们对它产生很大的兴趣，甚至让指挥、策划、发动战争的毫不足取的人博得一定程度的尊敬。我们甚至对海盗们抢劫的业绩非常的感兴趣，怀着某种尊敬和钦佩的心情来阅读和宣扬一些微不足道的人的故事。这是因为他们在追逐最罪恶的目标时，忍受了常人无法忍受的艰辛、困难和危险。他们用坚强的毅力和智慧渡过了很多可怕的危险和灾难。

在很多场合，对愤怒的克制似乎没有对恐惧的克制那样高尚和崇高，但在古代和现代的雄辩和演讲中，许多正义而愤慨的语言构成了许多最好和最令人叹服的段落。雅典的狄摩西尼痛斥马其顿国王的演说，西塞罗痛斥喀提林党徒的演说，从表达这种激愤高昂的感情导出了它们的全部妙处。但是对这种正当的愤怒的表达只不过是经过合宜的抑制，这样才能引起公正的旁观者的同情和理解。超过这个界限的那种怒气冲冲的叫嚷，只会让人感到讨厌和不快。使我们产生兴趣的，不是这个发怒的人，而是他的愤怒对象和发怒的原因。恰当的发怒能把我们的注意力引向这一点，而大声的叫嚷则会让我们在厌烦的情绪下失去兴趣。但是在许多场合下，宽恕这种高尚的品质，甚至要比忿恨更为合宜。当因为公共利益的需要而与最可恶的敌人进行合作来达到更为高尚的目标时，一个理智、深谋远虑的人会不计前嫌抛却一切敌意与他们合作，即使敌人没有为他们让人愤怒的行为作出令人满意的谢罪。对曾经最强烈地反对过他的人们表示信任和热诚的这种品质，似乎应该得到我们高度的赞扬。

对愤怒的克制，并不是在所有的事情上都显出这样绚烂辉煌的色彩。我们经常因为恐慌而去刻意压抑我们的愤怒，但是这种行为没办法让我们把它说成是高尚的，因为它表现出了恐慌和怯懦。在这种情况下，愤怒促使人们勇敢地战斗，这时它表现出了某种胆量，以及高于恐惧的品质。人表现出愤怒很多时候是缘于爱好虚荣，他会刻意表现出愤怒，但不会表现出恐惧。例如意志薄弱而又好面子的人，他们总爱在下级或不敢反对他们的软弱人面前装出一副激愤慷慨的样子，并且认为这样就显示出了他们所说的气魄。就连一些无赖也会编出谎言说自己是如何蛮横霸道。他们想，既然自己不会成为和蔼可亲和值得尊敬的人，起码也可以让人把他们看成很可怕的人。当下流行用决斗的方式来解决问题，因而在一定程度上可以说是鼓励私人复仇，这种风气使一些人的行为变得更为卑劣，那些人大多数是因为恐惧而克制愤怒的人。对恐惧的压制之中总会透露出一些高尚的东西，而对愤怒的抑制则并不是这样，那只会更加暴露自己的怯懦。只有以体面、尊严、合宜为基础的抑制，才能得到人们的认同。

按照谨慎、正义和合宜的仁慈的要求做事，在我们并没有面对什么

诱惑的时候似乎并不显得具有多么高贵的品质。但是，在面临巨大的危险和困难时，冷静审慎地行动；诚挚地按照正义的规范行事，不理会那些可以引诱我们违反道德规范的诱人利益，也不去理会可以激怒我们去违犯某些法则的重大伤害；也不理会个别人的狠毒和忘恩负义而使自己仁慈的性情受到抑制和妨害，这才属于最高贵的品质和智慧。自我克制不仅本身是一种重要的美德，而且他所散发光辉的美德也都是在自我克制的基础上才得以发挥的。

伟大和高尚的自我克制力量可以抑制恐惧和愤怒。当我们为了正义和仁慈而这么做时，不仅是体现了这种伟大的美德，并且也为其他的美德增添了不少光辉。然而，由于环境的不同，自我克制有时也会受到各种不同动机的影响；当动机不纯时，自我克制就可能是一种极端危险和可怕的力量。就像大无畏的勇士如果被用于非正义的事业，就会成为一种非常可怕的力量。所以，一个人虽然内心存在着非常坚决和残忍的不正当的复仇决心，但表面上的平静和好脾气也是可以受到人们的高度赞扬的，因为这也是需要很大的勇气的。美第奇家族中凯瑟琳的超常掩饰伪装的功夫常常受到知识渊博的史学家达维拉的称颂；迪格比勋爵及布里斯托尔伯爵的虚伪掩饰的功夫，也受到了严肃、认真的克拉伦敦勋爵的称颂；沙夫茨伯里伯爵的伪装隐忍的功夫，受到了见识广博的洛克先生的称颂。就连西塞罗也认为这种伪装欺骗的功夫具有很大的价值，值得赞同和尊重，虽然这种欺骗不是非常崇高的品质。的确，这种伪装和隐忍到处存在，它存在于国内激烈的斗争之时，也存在于激烈的党派斗争之中。当法律在很大程度上变得无能为力、失去法律效力的时候，当最清白无辜的人都不能获得最基本的安全保障时，人们就会为了自身的安全而采用这种方法，对任何有可能在那个时候占上风的政党，都不得不采取随机应变、见风使舵的顺从态度。这种品质实际上要有一定的态度和勇气来作为支撑：冷静坚强和坚决果断。它可以用来加剧对立派别之间的矛盾和敌意，正是这种敌意成为隐忍生长的必要土壤。虽然说，在有些时候它会有些用处，但是它所具有的一些弊端也是显而易见的。

因此，对不很强烈和狂放的激情的抑制显得非常的有必要，因为这样的自我抑制就不容易被各种坏人的动机所滥用。很多受人喜爱的品质，比如节制、庄重、谨慎和中庸大都不太可能导致有害的行为。但同

样是受人欢迎的散发着原始质朴光彩美德的俭朴、勤劳和节约确实来自不断努力的自我克制，那些幽静地生活着的人，由于他们对自己的行为进行了自我抑制，所以他们看起来是优雅的。虽然这种优雅看上去不那么光彩夺目，但其令人喜爱的程度并不逊色于英雄豪杰、政治家和议员等大人物。

在对自我抑制的性质从多个不同的方面作了探讨之后，我认为，没有必要再进一步详细论述这种美德了。现在我只打算探讨合宜的程度，公正的旁观者所赞同的各种感情的程度是有所不同的。对某些感情来说，不足比过分更令人感到不愉快；而对于另外一些感情来说，过分比不足更令人感到不快。也就是说，有些感情比较容易得到旁观者的赞许，而另外一些感情却使旁观者不太赞许。我认为，一些感情之所以容易得到旁观者的赞许，是因为它合乎当事人的心意，而另一些感情不容易得到别人的赞许，则是因为它不合乎当事人的心意，让人感到厌烦。这一点可以认为是一个普遍的准则，因为根据我的考察，它基本上是普遍存在的，下面通过少数几个例子就能充分地说明这条准则并证明它的真实性。有助于把社会上的人团结起来的各种感情：仁爱、仁慈、天伦之情、友谊、恭敬等，有时可能会显得有些过分，但它们不会让人感到厌烦。虽然我们有时候可能会去责备这些过分的感情，但是，仍然同情地，甚至是亲切地去面对它们，而不会厌恶它们。我们对它们的感受更多的是感到苦恼而不是厌恶。在很多场合，放纵这些过分的感情，对直接产生这种感情的人来说，是愉悦而饶有兴致的。即使在这些过分的感情被施加到不知恩图报的对象身上时，他们常常会觉得恼怒羞愧，即便如此，他们也会得到心地善良的人极大的同情，而那些怯懦、矫揉造作并且不知恩图报的人只会招来极大的愤慨。同样那些被叫做铁石心肠、对别人的痛苦无动于衷的人，经常会引起我们的鄙视和愤慨，我们把他们归为感情不足的一类人。因此，他们不会拥有亲情和友情，也享受不到我们都能享受到的最朴实的舒适和快乐。

使人们之间产生隔膜并妨碍人与人之间各种联系的内心感情，即愤怒、仇恨、妒忌，它们的过分与不足相比较起来更易使人感到不快。心里怀有太多这类感情的人会被人们认为是卑劣和可耻的。而缺乏这种感情的人，不会受到人们的埋怨，虽然在其他方面有些不完美。有一点点

这样的感情，对于一个男人来说是非常有必要的。缺乏正当的义愤是男子品质中最基本的缺陷，这使他没有能力保护他自己或他的亲戚朋友使之免受侮辱和侵害。然而从另外一个角度来讲，愤怒和憎恨也是有着明显缺陷的。过度的不适当的愤怒和憎恨有可能转化成可恶可憎的妒忌。比如，一些优秀的人身上表现出来的长处，往往会使一些人怀着恶意妒忌的心情去看待。

不过这种容易产生危险的妒忌心理的人，往往可以在某些关键事情面前容忍那些没有任何优势的人凌驾于自己之上。在这个时候他们表现出了内心的软弱：远离斗争、恐惧混乱、屈膝求和，甚至是没有分寸的大度。软弱和恐惧使这种人在面对种种利益的纠缠时，会轻易放弃，因为他会幻想这种利益对自己来说是可有可无的。而在作出这种行动之后又会沮丧、后悔，以致演变成更为深刻的妒忌和仇恨。所以，无论任何时候，为了生活的安宁和心灵的平静，我们都要尽最大的努力去维护自己的生命和财产的安全，尤其重要的是自身的尊严和地位。

还有一些比过分与不足更令我们感到危险和可恨的感受，像对个人挑衅和愚弄、经历危险和痛苦的感受一样。懦夫是可鄙的，坚强和勇敢的品质值得我们赞美。我们尊敬那些以英雄气概和坚定品质来忍受痛苦甚至折磨的人；反之，在痛苦和困难面前只知道所谓的叫喊、哭泣而无所作为的人，根本得不到别人的赞美和尊重。遇到小小的挫折就感到烦躁不安，更会招致别人的厌烦。镇定沉着的人不会让那些小小的不幸和微小的挫折打扰自己内心的安宁。在自然灾难或道德沦丧中，适当承受一些由它们带来的不幸，对于有着坚韧意志的人来讲似乎是一件幸运的事情。他相信，这将会给他本人和朋友带来更大的舒适和宁静。

我们对自己所受到的伤害和不幸的感受，多数条件下会表现得非常强烈，但这种反应有时候也会非常平淡。对自己的痛苦和不幸没有什么感觉的人，对他人的痛苦和不幸必然也没有什么感觉，并且他不愿意诚心地去帮助别人解除这些不幸。这种对生活麻木不仁的态度，必然会消减对自己行为意义一切热忱而又诚挚的关注。这种关注，恰恰构成了美德的真正精髓。如果一个人能感受到灾难给自身带来的所有不幸，也能感受到那些给自身带来伤害的一切卑劣品质，那么这肯定是一个具有美德的人，他能明白自己的品格所要求具有的那种尊严，并且他可以摆脱

散漫和冲动的摆布，按照上帝的指令和自己的良心冷静地约束自己的行为。这种高尚的自我克制，是以尊严和合宜的意识为基础的。而麻木不仁使自我约束的品质丧尽一切价值。

虽然对于个人所遭到的伤害、危险和不幸完全无动于衷，会使自我克制的一切价值丧失殆尽，但是，对伤害、危险和不幸的感受表现过度也是不利的。而当人们的内心能够控制住这种对痛苦、伤害和不幸的过分感受时，那种自我克制的权能就会显得非常高尚和伟大。当然，这样做很难，不是每个人都能做到的。一个人通过某种巨大的努力可能在自身行为上表现得完美无缺。同时，这种感受和自我克制之间的斗争可能会引起内心的思想冲突，如果过于强烈，就不能保持内心的平静和愉快。虽然聪明人所具有的热切和敏感的内心感受是上帝给予他的，但是我们还是能够在职责和理性所许可的范围内，尽量回避自己不能很好适应的境况。对感情过于脆弱的人来说，精神和肉体上的痛苦都会显得非常的敏感。这种人是不能鲁莽地参加到各种派系之争的。即使他的理想足以控制所有感情，但是他的内心却总是在这种斗争中遭受到伤害。当这种感情上的伤害不断来袭时，理智也不能保持正常状态下的敏锐。他还是常常被鲁莽、轻率和懦弱所牵制，虽然有些事情在心里已经有了打算。因而，对一直在进行努力自我控制的人来说，不管是先天的还是后天的，拥有一定程度上的刚毅、勇敢和顽强的性格，无疑是最好的准备。

虽然战争和派系斗争是形成个人坚强和坚定性格的最好的课堂，也是医治一个人的同上述性格相反的怯懦的最好的良药，然而，如果考验他的日期提前到来，其结果就不会令人满意。我们对人类生活中的欢快、娱乐和享受的感受，会因其时而过分，时而不足而有所不快。对快乐的感受不足总比过分更让我们感到不快，因为无论是对旁观者还是当事人来说，对快乐的强烈追求，总比对娱乐和消遣对象的麻木不仁更受人欢迎。就像我们迷恋于小孩子的嬉戏和年轻人的欢乐，而厌烦老年人的那种单调、乏味和保守一样。当然，无论对于个人还是对于社会对快乐的极端过分的追求都是有害的。由于我们的过度沉迷，它会忽视了自己的职责。不过，更容易引起人们指责的是：理性和责任感的薄弱，而不是对快乐的强烈癖好与追求。如果一个年轻人对当下适合于他那年龄

的消遣和娱乐不感兴趣，而只知道谈论书本和事业，我们并不会因此而对他的清心寡欲表示赞同，而只会因他的刻板和迂腐讨厌他，即使他没有沾染那些不良的生活方式。

人们自我评价有时可能太高，有时也可能太低。某种程度上来说，高估自己总是比低估自己令人高兴。但是站在一个旁观者的角度，低估你自己常常要比高估你自己更让他觉得高兴。所以相同的道理，当我们身边的人经常过高地评价自己时，我们也会很反感。当他们在我们面前摆出一副凌驾于我们之上的样子时，我们的自尊心就会受到伤害。我们的自尊和自负促使我们去指责他人的自尊和自负，这样我们就没有办法公正地去评判他们的行为了。奇怪的是，如果一些伙伴能够容忍别人在他们面前摆架子，我们也会很瞧不起他们。但是，如果他们为了爬到别人难以达到的地位而努力去奉承别人，我们虽然并不赞同他们，但还是为他们而感到高兴。如果排除嫉妒的因素，他们连连高升所带来的不愉快，几乎大大少于他们容忍自己被贬到应有的地位让我们会感到的那种不快。

在评价我们自己的优点、品质和行为的优劣时，具有两种常用的不同标准。一种是毫无瑕疵尽善尽美的标准，这是我们每个人都能够理解并认可的标准。另一种是接近于这种标准，通常是一般人所能达到的标准，是一般意义上的完美，是我们自己、朋友、对手和竞争者中的大部分人能够达到的标准。我觉得，人们在进行自我评价时，或多或少地都注意到了这两种不同的标准。不一样的人在不同的场合也会使用不一样的评价标准，这种标准有的时候指向前一种，有的时候指向后一种。如果使用第一个标准评价时，即使最优秀的人也会发现自己的缺陷和不足。如果我们使用后一个标准评价时，我们又会感到自己在某些方面的确符合这个标准。

我们中间最有智慧和美德的人，总是把注意力指向前一种标准，这种标准是他们对自己和他人的行为品质进行长期研究的过程中逐步产生的，是内心正义仁慈的品质经过长时间的积淀形成的自我要求。根据我们细微专心的观察，我们每个人都或多或少持有这种标准。虽然所持有的这种标准在程度上相差很多，但基本轮廓还是非常相似的。优秀仁慈的人生来就对这种标准有着过人的洞察力，他比其他人更专心地投入到

这种观察和思考中，他心中形成的观念会更加精确、系统，从而更加迷恋于这种超凡脱俗的伦理之美。他能根据准确、完美的理念来努力塑造自身的品质，虽然他并非真的做到了那么的完美，但他会为不断发现自己的缺陷和不足而感到懊悔。不过他偶尔也会转向第二个目标，这时他才注意到了自身的一些优点，可他的精力立即又会转移到对第一个目标不懈的追求上，致使他所得到的安慰远不能补偿他所受到的打击，正是由于他遭受了这个过程中的重重困难，所以他才不会傲慢地讥笑、侮辱品行不如他的人。他只会通过自身的劝告和现身说法，以深切的怜悯之心去敦促他们和自己一块儿提高。他坚信人无完人，任何人不可能在每一方面都超过别人。所以，当一些人在某些方面超越他时，他不会心怀嫉妒，也不会心理不平衡。相反，他对超过他的人经常怀有钦佩和赞扬，因为他能体会到要达到这个高度是多么不容易。

总之，美好的品质比如：谦逊、客观、公正总会很好指导人的心灵和一切行为活动。最伟大的艺术家总是最谦逊的，与美术、诗歌、音乐、雄辩和哲学这些独创艺术相比较起来。他感到即使自己最好的作品中也存在着真正的不足之处，他比任何人更清楚地察觉到，这些作品同他理念中的精确完美作品相比存在着很大的差距，他尽全力去模仿它，但是他永远无法模仿得一模一样。而相比来说，只有低层次的艺术家才对自己的作品感到非常满足。因为在他的观念中没有完美无缺尽善尽美的概念。他常常拿那些不如他的艺术家的作品和自己的进行比较。他就像伟大的法国诗人布瓦洛一样，他的一些作品或许并不比古代或现代的同类优秀诗歌差，但他还是常常说：没有一个伟大艺术家曾经对自己的作品感到完美。他的老朋友桑托伊尔喜欢写拉丁诗，虽然只创作出了一些只具中学生水平的作品，但却装出一副对自己的作品十分满意的样子，布瓦洛曾说他："桑托伊尔当然是有史以来这方面唯一伟大的人。"虽然这是狡猾的一语双关，但也说明布瓦洛是用他诗歌领域里某种观念上的完美的标准来要求自己，评价自己的作品。这么说来，与制作一个简单精巧的手工艺品相比，一个人一辈子总想用完美这个标准来要求自己是更艰难的。

在人们的注意力指向第二条标准、指向他人经常得到的那种平时的优良品质，以评价自己的优点，判断自己的品质和行为时，有一些人会

真实地感到自己很多方面的优越性大大超过了这个标准，这一点是非常令人愉快的，并且也会得到每个有理智和没有偏见的旁观者的认同。然而，这些人的注意力如果总是指向相对意义上的完美标准而不是绝对的完美标准，他们就很少意识到自己的缺陷；就会变得不谦虚，常常是傲慢、专横和目中无人的；他们会变得喜欢赞美自己和贬低别人。他们喜欢用那种极端的自我赏识和自欺欺人的方式来展现自己，从而迷惑欺骗了民众。那些比民众高明很多的人都受到了欺骗，更不用说普通老百姓了，老百姓更容易上当受骗，而且很快成为他们的盲目崇拜者。就像那些民间和宗教界最没有学问却冒充内行的骗子一样，经常会受到众人的追捧。当这些自我吹嘘和他们身上某种高度真实的优点结合在一起时，就更容易骗取别人的信赖，因此，他们完全有可能得到地位很高和很有权势人物的支持，也可能偶然吹牛成功而博得民众的顶礼膜拜，这时，人们常常怀着某种真诚的钦佩心情去敬仰他们，甚至把他们看成是伟人。由此可见，人的理性也常常会被民众的愚昧所掩盖，当人们远远地观望这些所谓的伟人时，他们确实是怀着真诚的仰慕和敬佩之情。但如果能够看透这一切的人对此则会报以冷笑。几乎所有的时代都会出现这种人，但大部分都只是名噪一时，其名声和信誉也常常在后世变得一文不值。

人要想获得掌控社会的巨大权力，并取得巨大的成功，首先要具有非凡的自我赞赏的能力。那些最杰出的人物，之所以能够出人头地取得成功，并不完全是因为有非同寻常的资质禀赋，而是他们拥有非凡的自信，充足的自我赞赏能力。建立丰功伟绩的领导人、伟大的政治家和参议员，能言善辩的政党创始人和领袖都是这样的。也许，盲目的自信不仅驱使他们去从事平常人决不想从事的事业，而且也成了他们的追随者服从他们的理由，从而使他们在成功的道路上得到这些人的帮助。多次获得成功，成了他们更加自负和虚荣的前提，以至于达到了疯狂和愚蠢的程度。比如，亚历山大大帝就是这样，不仅希望别人把他看成是一个神，甚至他自己也把自己看成了是这样的一个神。他在临死的时候，甚至要求人们把他的朋友和年迈的母亲奥林匹亚都尊为神。恺撒大帝认为自己就是维纳斯女神家族中的一员，他这种想法是多么的愚蠢而天真呀！而在这个被他说成是自己曾祖母的维纳斯的神殿前，当罗马元老院把一些显赫的荣誉作为天命授予他的时候，他竟然没敢接受。他的这种

目空一切同其他一些不好的行为结合在一起，似乎加剧了公众对他的猜忌和反对，从而加速了他的灭亡。如今的宗教和风俗很少鼓励伟大人物们自命为神，然而，还是会有一些伟大的人物陶醉于对自己价值和能力的高估之中，这多半是由于成功的虚荣同公众强烈的爱戴所引起的。像恺撒大帝一样，这种盲目轻率的自信会引发很多危险的举动。但是一个谦逊、自制力比较好的人是永远不会这样的。伟大的马尔伯勒公爵取得了一系列辉煌的胜利，但他却没有因此而得意忘形，这是一个平常人难以想象的，这几乎是他所独有的而且是最难得的一个特性了。后世另外一些伟大的战争领导人，例如：尤金王子、已去世的普鲁士国王、伟大的孔代亲王、甚至是古斯塔夫二世，他们也都具备这种适度的冷静和自我约束。

建功立业雄心勃勃的伟人在勇敢的追求中，往往因为优秀的才能和巨大的成功怂恿他们去从事一些危险的事业，最后必然导致事业的破产和命运的毁灭。

每一个公正的旁观者总是对那些勇敢、宽宏大量和品格高尚的人的优点表示由衷的尊敬和钦佩，这是一种恰当和有充分根据的感情，也是一种稳定而持久的感情，并同他们命运的好坏完全无关。而这不同于我们对那些自负和自我陶醉的大人物所产生的敬佩。当他们取得成功声名显赫时，我们确实容易被他们成功的遮住了眼睛而对他们产生极其神往的敬佩之情，从而忽视他们在事业中表现出的许多轻率鲁莽和不符合正义的地方。然而，如果他们时运不济，突然遭遇到了失败，各种事情就会大大不同。过去认为是英雄式的宽宏大量的行为很快就会瓦解，恢复了过分轻率鲁莽和愚昧等所应该有的名声。他们过去隐藏在丰功伟绩后面的那些贪婪和邪恶不义的东西，就会暴露无遗，并且损害了他们的一切声誉，使他们臭名远扬。如果恺撒大帝在法萨罗战役中不是取得胜利而是遭遇失败，这时他的品质就会被贬低到只比喀提林稍好一点。而且有些愚钝的人也会作出更加恶毒的评价，把恺撒大帝说成是密谋反对国家法律的邪恶的人。然而恺撒大帝同喀提林同样具有人们公认的美德：合理的爱好追求、简明而优雅的文笔、完美的修辞、娴熟的指挥战争的技巧、对付不幸事件的能力、面临危险时显示出的冷静和镇定的判断力、对朋友的忠诚、对敌人的宽宏大量。但是，他妄图夺取一切的野心

和那种目空一切、不可一世的态度，使他所有那些真实的优点黯然失色，失去了意义。这种人物得到的道德评价往往会受到他们命运的影响。正是所说的“胜者为王，败者为寇”，根据境遇的有利或不利，能使同样的品质变成普遍爱戴和敬佩的对象，或者变成普遍憎恨和唾弃的对象。这种道德评价标准虽然有所欠缺，但也不是一无是处。这也是英明上帝的成功创造，它对于确立和帮助各阶层之间的区别和社会秩序同样是必要的。它还引导更好地去顺从人类事务的发展进程中的胜利者；引导我们接受这些伟大人物带来的残忍，引导我们带着一种愚昧却又有利于我们的崇拜心理来服从这些强大的胜利者。

虽然有时候自我评价过高的人会显得比具有端正和谦虚的美德的人更容易成功，人们似乎也更容易对那些自高自大却有一定成就的人大加赞扬，但如果深入思考，我认为真正能够带来长远利益的是谦逊而不是盲目自大。因为那些不贪图名利、不自我吹捧的人在任何时候都不担心会身败名裂。虽然不会有很多人去狂热地崇拜他们，但在其近旁观察他和极其深刻地了解他的那些有智慧的人，都会从心底里对他大加赞扬。一个真正的智者，对另外一个智者审慎而恰如其分的赞誉，要比一万个人对他的虽热情然而出于无知盲目的赞扬更让人感到由衷的满足。据说巴门尼德在雅典的一次群众集会上作哲学演讲时，只看到了柏拉图一人，其他所有的听众都已离去，他还是继续讲下去，并且还说，只有柏拉图一个听众，他就心满意足了。

圣贤之人很少对一些大人物有赞美之词，他们对大人物身上所具有品行客观公正的敬意，是远远赶不上大人物的内心所期望的。他把他们真诚的敬意看成是某种恶意的讥讽和妒忌。所以，他开始猜疑老朋友对他的忠诚，忘记他们曾经为他所作的努力和帮助，这些人是曾经是与他患难与共的。他由于对这些人产生了怀疑，所以他想方设法把他们从自己身旁清理走。而那些善于阿谀逢迎的小人，却得到了他的器重，并被努力提拔。亚历山大大帝在功成名就之时杀死了他的朋友克里特斯，因为他想把自己父亲菲利普开拓的疆界占为己有；卡利斯塞纳斯最后也被折磨而死，因为拒绝按照波斯方式来向他顶礼膜拜。他还因为对父亲的好朋友德高望重的帕尔梅尼奥产生毫无依据的猜疑而把他给谋杀了；帕尔梅尼奥除了唯一存活的儿子受尽了酷刑的折磨，最后也被送上了断头

台之外，其他的几个儿子都为亚历山大战死。菲利普生前也对帕尔梅尼奥有着很高的评价："雅典的国民非常幸运，每年能找到十个将军，而我在一生中却只碰到了帕尔梅尼奥。"帕尔梅尼奥的能力和忠心让菲利浦感到非常的轻松，无论在什么时候菲利浦都可以安然入睡。他在欢宴时常常说："让我们干杯吧，我们可以安然无顾忌地畅饮，因为帕尔梅尼奥从来不喝酒。"据说，就是由于帕尔梅尼奥的足智多谋，亚历山大大帝才赢得了一系列战争的胜利；亚历山大大帝之所以取得那么辉煌的功绩，都是由于菲利普的干预和筹划。而那些恭顺的、赞声不绝和奉迎的拍马之徒，等亚历山大死后，他们不仅得到了亚历山大给予他们的权势，还瓜分了他的帝国，甚至还残害了他的家庭成员以及所有亲属。但是对于比平常人更卓越杰出人物，他们超凡脱俗、出类拔萃，即使他们有时候对自己作了过高的评价，我们也常常加以宽恕和体谅。因为我们始终把他们看做是勇敢的、宽宏大量的和品格高尚的人。但是，我们不能体谅和宽容这样一些人：在他们身上，我们看不到有什么过人之处，但却自命不凡，对这样的人我们感到万分的厌倦和憎恶。这类缺点可以分为两种：骄傲和虚荣。这两者都含有自大的成分，但却有着很大的区别。

骄傲的人坚信自己有着过人的智慧，虽然他不要求得到别人过度的称赞，但他希望你能尊重他，像你尊重自己一样，否则他会觉得自尊心受到了伤害，从而心生怨气，快快不乐。由于他的自尊心过强，所以他不会屈尊说明自己生气的理由。他假装蔑视自己受到的尊敬，这也只不过是为了增强自己的信心罢了，但他不愿意你用伤害自尊为代价的方式去尊敬他，很不愿意你用贬低自己为代价的方式去抬高他。

爱好虚荣的人希望得到种种夸张的尊敬和美誉，虽然在自己的心灵深处不相信自己真的具有他希望你归于他的那种长处。当你用朴实的眼光来看他的时候，他会感到非常的不愉快。他希望人们用一种比较惊喜和夸张的眼光来看待他，于是他抓住一切机会，极其夸张和不必要地显示他所具有的一点点优良品质和才能，并且不惜用低三下四的奉承来取得你对他的好感和尊敬；他也鼓励别人作出很高的自我评价，并希望别人要用对他的夸张的吹嘘作为报答，他努力去奉承别人，只是为了自己得到尊敬和奉承。他对别人非常的殷勤，只是为了取得别人的青睐，有时不惜向别人提供真正而实在的帮助，但只想通过这样卖弄自己的本

领，努力使你感到快乐，努力收买你，使你对他有一个好的看法。

爱慕虚荣的人无论看到人们对权势和财产的敬意还是才能和美德的敬意，都很想得到它。因此，他的服饰、日常用品和生活方式，全都是为了来显示他的阔气、权势和财产。他透支了将来的财产，就是为了维持这种愚蠢的做法，以至于不会考虑以后的生活是否会陷于贫穷和拮据中。然而，只要他能设法维持他的这种生活状态，为了虚荣心能够得到满足，还是要继续这样下去。他既沉醉于别人对他华丽的家居服饰的艳羡之中，同时又害怕别人知道他的底细，这就是那些虚荣者普遍具有的心理状态。有些无名小卒，他们特别爱慕虚荣，总是爱跑到国外，或者从偏僻乡村来到城里作一次短暂的旅游，以此来满足自己的虚荣心，向别人显示自己的生活水准，而这种行为往往很难被揭穿。

骄傲的人不会因这样的愚蠢而受人指责。他的自尊心使得他坚决而又小心翼翼地保持自己的独立，当他的收入不够丰裕、财产不多时，他会努力在一切开销中节俭和谨慎地用钱，以便通过自己的努力过上体面幸福的生活。他极其讨厌爱好虚荣的人那种讲排场的花销，是一种对现实身份的无耻僭越，他对此感到非常愤怒，经常毫不留情地对这种行为进行责骂和批评。

骄傲的人在同那些和自己身份地位差不多的人相处时，总是感到不那么自在；在同地位比自己高很多的人相处时，他更感到不自在。这些地位比他高的人的气质和谈吐深深地慑服了他，这一点使他觉得自卑，因而他不敢显示和申述他的远大抱负。为了求得心理平衡，他转而与那些身份地位比他低一等的人打交道，他的下属、侍从者和奉承者，在同他们相处时会使他很好地保持他的尊严。他偶尔会去拜访身份地位比自己高的人，这样做也无非是为了显示他有资格同这样的人交往。除此之外，他就很少再同这样的人打交道。正如克拉伦登勋爵所言：他有时到宫殿里去，只因为在那里才能找到比他优秀的人；但是他又很少去，因为他在那里总是能够碰到比自己优秀的人。

爱慕虚荣的人就完全不是这样。骄傲的人力求避开身份地位比他高的人；而爱慕虚荣的人则拼命贴近那些人，他们似乎认为，大人物的光彩总会有一些辐射到接近他们的人身上。于是爱慕虚荣的人经常出没于

君主们的宫廷和大臣们的府邸间，时刻摆出一副就要得到提升和肥缺的丑恶神态。如果有一天，他有幸成为大人物宴会的座上宾，他会为此欣喜若狂，向其他人夸耀自己在那里荣幸地与大人物亲近。他尽可能同上流社会的各色人物，同被认为是指引公众舆论的那些人，同有聪明才智的、知识渊博的和深得人心的那些人交往；会立即躲开处境变得不利的他的最好的朋友。对于有望引荐和提拔自己的那些人，他为了这个目的总是采用阿谀逢迎不很高雅的手段去讨好他们，而对于不能给他带来益处的人，他不乐意理睬他们。相反，骄傲的人从来不是奉承拍马的人，对任何人都并不总是那么彬彬有礼。

然而，尽管一切自我吹嘘都显得毫无根据，但虚荣的人几乎总是处于一种轻松和愉快而且经常是温厚的情绪。而骄傲的人总是带着一种庄重的、阴沉的和严肃的情绪。爱好虚荣的人即使说谎话，说的也全是一些没有太大危害的谎言，无非是为了抬高自己的身份而不是贬低他人。而骄傲的人决不轻易去撒谎。可是，如果他一旦这样做，都会有非常直接的目的，因此他的谎言绝不会没有危害。骄傲的人撒谎本意似乎都是贬低他人，因为骄傲的人对于他认为不正当地享有较高地位的人满怀愤怒；并且总是怀着敌意和妒忌来贬低别人的长处；无论什么有关别人短处的流言飞语传播开来，虽然这些流言飞语很少是他自己编造出来的，但他都乐于相信它们，有时候甚至添油加醋散播它们。所以，爱慕虚荣的人最恶劣的谎言，我们大多称之为小的谎言；而一旦骄傲的人堕落到说出最恶劣的谎言，情况就会完全相反。

大部分人认为，骄傲和虚荣让人厌恶，也认为具有这两种缺点的那些人的道德水平低于普通人的水平。然而我却不那么认为，我们的这种想法经常会使我们犯错误；骄傲和爱慕虚荣的人的道德水平大大高于普通人的道德水平，虽然他们达不到他们自我吹嘘的那种程度。但是如果我们把他们和同类的竞争者相比较，就会发现他们的水平大不一样，很可能大大超过一般对手的水平。骄傲经常会伴随着这样一些令人尊敬的美德：诚挚、爽朗、高度的荣誉感、热诚和正直、坚忍不拔的决心；虚荣心经常会伴随着许多令人感到亲切的美德：仁爱、有礼貌、知恩图报。在二十世纪，法国人被他们的竞争对手和敌人指责为爱慕虚荣的人，西班牙人被指责为骄傲的人；在外国人的眼里，他们倾向于把法国

人看成是可爱的人，而把西班牙人看成是令人尊敬的人。

骄傲和虚荣这两个词从来不会被人以褒义来使用。我们有时在心情很好的状况下谈论一个人的好处时，说他因为有虚荣心反而觉得更舒服一些，或者说，虽然我们把这种虚荣心看成是他品质中的一个缺陷和笑柄，但实际上，他的虚荣心往往给人的感受更多的是高兴而不是讨厌。而骄傲这个词有时会被人以褒义来使用。我们有时候说一个人很骄傲，从来不肯做一件下贱的事情，骄傲在这里就代表着某种高尚的东西。对世事洞察无遗的哲学家亚里士多德，在描述一个高尚人物的品质时，就重点刻画了一种特色：对一切下决心要做的事，他都曾深思熟虑过；所有的行动都是从容不迫甚至迟缓的；他的声音是庄重的，他的谈吐是谨慎的，他的举止是缓慢的；在对所有那些重大的和特殊事务上的处理，他往往有一种满不在乎的洒脱，他不是一个鲁莽的喜欢投身于危险事业的人，但如果是面临有重大意义的危险，他也会完全不顾惜自己的生命，赴汤蹈火。而这种特色，正是两百年以来经常被用来描绘西班牙人的特质——骄傲。

骄傲的人通常对自己的品质感到非常满意，因而认为不需要作任何的改善。感到自己很完美的人必然轻视一切进一步的提高，对于自己的优点过于自信和荒唐可笑的自高自大，通常会伴随着他一生。像汉姆莱特所说的那样，他临死时也没有受过洗礼和临终涂油礼，于是只有负着他的全部罪恶死去。

爱慕虚荣的人常常有一种欲望，那就是想要得到尊敬和钦佩。其实这是一种名副其实的对光荣的真正热爱。这种热爱也是人类天性中最好的感情之一。虚荣心常常是希望早点获取荣誉，这种荣誉是在今后时机成熟时才应该得到的。那并无大碍。虽然你的儿子只有25岁，这当然是一个徒劳吹嘘自己聪明的纨绔子弟的年龄，但不要因此对他的未来丧失信心，因为他完全可以在40岁之前成长为一个非常聪明的和高尚的人，成为一个真正具有才能和美德的人。教育事业中的一个重要宗旨就是把这种虚荣心引导到正确的轨道上去。虽然那些微不足道的本领和才艺没有什么可以夸耀的，但不要过分贬低这些本领和才艺，让他觉得取得成功所需要的才艺是那么的遥不可及，使他对实现有关真正重要的那些才艺的抱负失去信心。只有他真正地全身心地去追求这些目标，他才可能

在这个追求过程当中增强自己的本领，并最终实现这些目标。提供一切必要的条件去鼓励他的这种追求，来促使他获得这种才艺，这是我们作为长辈和教育者应该做的。如果有时他装出一副自高自大的样子，虽然这时他的功夫尚未到家，也不要对此过于看重并生气。

总而言之，当骄傲和虚荣按照各自固有的品质发生作用时会表现出不同的行为特点。但是，骄傲和虚荣常常混杂在一起。骄傲的人经常表现得爱慕虚荣的特点，而爱慕虚荣的人在人前经常表现得非常骄傲，这并没有什么可奇怪的，因为自我评价过高的人，希望别人也是如此这般地评价他；或者，希望别人过高评价自己的人，这时他对自己的评价也是言过其实的。因此，虚荣心的浅薄和不恰当的卖弄夸张同幼稚、傲慢、无礼的骄傲结合在一起时，我们就分辨不清是哪一种品质，不知道把这种品质列为骄傲还是虚荣，但这并不是特别的重要。

那些优点明显地超过通常水平的人，偶尔也会具有骄傲或虚荣的情绪，并有时会低估自己，有时会高估自己。这种人虽然不一定是非常高尚的，但和他们的交往经常是令人非常愉快的。所有的人在同这样一个虚怀若谷、宽容温和的人交往时都会感到非常舒畅、轻松、自在。然而，如果这个人并不具有比常人更强的辨别能力和更宽宏大量的品质的话，也没有那么多人愿意和他打交道。而如果没有遇见太多人对他产生敬意的情况，他似乎在怀疑自己是否同这样一种地位或这样一种职务完全相配；于是立即转向喜欢一些对自己的身份、地位不抱任何怀疑的厚颜无耻的愚蠢者。但他和善地忍受一段时间之后，就会慢慢对那些愚蠢和低俗的人变得不耐烦起来。他回忆原来那些对他并不表示尊敬的伙伴，反觉得非常的幸福，于是，他从此学会了公平地对待昔日的同伴。所以说，骄傲和虚荣不是完全没有益处的。但一个过于谦虚和过于质朴的年轻人往往随着岁月的流逝而变成一个不被人看重、整天抱怨和心怀不满的老人。

那些天赋大不如通常水平的人，往往比别人更容易低估自己的能力。这种过度谦卑有时似乎会使他们被列入白痴的行列。无论谁，只要仔细调查一下就会发现：他们中许多人的理解力和创造力并不低于另外一些没有被看做白痴的人。许多白痴受到同普通人相同的教育，差强人意地学会了读书、写字和算账。然而许多没有被看成是白痴的人，尽管

在幼年时受到了精心的教育，却直到晚年都没有学会上述三种技能中的任何一种。然而，出于某种骄傲本能的促使，他们把自己列入年龄和地位与自己相同的那些人的行列，并且鼓起勇气坚决维护自己在同伴中的尊严与地位。出于某种完全不同的本能，人们眼中的白痴由于缺乏这种勇气，感到自己不如其他的人。他常常因为受到蔑视和不公正的待遇而陷入激愤和狂怒剧烈发作的状态。但是，任何平等的待遇、善意或恩惠都不能使他相信能够挺起身来平等地同你交谈。然而，如果你最终能使他同你交谈成功，你就会发现他的答话非常中肯，条理非常清晰。不过，他内心深处巨大的自卑感总是留着痕迹，难以抹去，导致他很难鼓起勇气，正视你的面容和同你谈话。尽管你表现出非常谦逊的姿态，还是感到他大大地不如你，没有什么价值。大部分的白痴，似乎主要或完全由于思维能力上的某种麻木或迟钝，缺乏维护自己尊严和地位的骄傲本能，而被看成是白痴。但是，另外还有些白痴，他们的思维水平并不麻木、迟钝。他们并不缺乏骄傲的本能，经过一段时间的努力，他们最终会摆脱“白痴”这种称呼的。

因此，对自己进行正确的定位非常重要，这样能使当事人感到快乐和满足，同时能给旁观者带来快乐。能进行公正客观的自我评价，也能从他人身上获得应当得到的一切尊敬和认可，这些都使我们感到满足和欢乐。

相反，骄傲和爱慕虚荣的人很难得到这种满意。骄傲的人对于别人的优点不符合实际感到愤慨和憎恨。爱慕虚荣的人对于自己那些没有根据的自我吹嘘被人发觉的羞耻而忐忑不安。骄傲和虚荣的人总是因为这些不招人喜爱的情绪而遭到他人的误解。使人们不赞赏他们的品质。对于普通人来说，除非我们受到了来自他们的人格侮辱，否则我们是不随便和人发脾气的。而对于那些低估自己能力的人，普通人会采取和他们一样甚至更过分的方式回报他们，只有少数睿智的人才不会这么做。那是因为相对来说，经常是低估自己的人比高估自己的人要阴险一些。总的来说，过分的骄傲总比无原则的谦让要好。不管对于谁来说，高估自己总比低估自己更让人觉得舒服。

总之，在这种自我评价的情感中，与在其他各种感情、激情中一样，如果最能使公正的旁观者感到恰当，也能使当事人自己感到愉快，

如果旁观者觉得不合宜，当事人也会觉得不愉快，而不管这种不愉快是由于感情的过多还是过少而引起的。

第四篇　结论

出于对自己幸福和别人幸福的关心，我们分别形成了谨慎和正义慈爱的美德。谨慎的美德让我们自我抑制，从而使我们避免受到痛苦和伤害；正义与慈爱的美德敦促我们为他人谋幸福。通常情况下，如果只考虑自己的想法和感受，谨慎是自私的，而正义和慈爱才是无私的。但是，这些美德都将是在为他人着想的理性指引下产生的。一个人如果一生坚定不移地坚守这三种美德，那么说明这个人是尊重自身内心深处永恒的良知和情感的人。在这种情况下：如果我们为了个人的私念，没能遵守这三种基本的美德；我们会受到良心的谴责，我们会悔恨终生，因为自己损害了本人以及他人的幸福安宁的生活。

在有些场合下，谨慎、正义和慈爱这些美德要求我们关心自己和别人的幸福；但是在大多数情况下，我们都要自我克制，因为这种美德是出于对公正的旁观者的情感的尊重。他只受到恰当感一种原则的支配。人如果没有自我控制的美德，那么在任何一种场合下，每一种情感都会急速地得到发泄，狂热或焦躁、愤怒或恐惧，就会变得一发不可收拾。而通过自我克制，在一些场合，人们的虚荣心会得到自我的束缚，生理欲望也会受到压制，从而就不会表现得那么夸张和放荡。在大多数情况下，驾驭我们难以驾驭的情绪的唯一准则就是：考虑他们会怎么想、理应怎么想和在特定坏境下会怎么想。

在某些场合抑制自己的这些激情，与其说是感到这些感情的发泄不合宜，不如说是对可能随同放纵这些激情而来的一些难以收拾的后果的谨慎考虑。而这些激情在这时候只是受到了暂时的约束，但一直没有被根除，它们所固有的那种狂暴和怨恨的倾向常常潜伏在人的内心深处。然后等到一个更为安全的时机汹涌地发泄出来。所以，一个人如果向他

人讲述自己曾经受到的伤害和不幸，他便会立即感到，自己狂躁的情绪因为他的同伴们以很有节制的情感来同情他，而使其得到平息和抑制，他马上采取了那些很有节制的情感，而不是早先所用的那种怒气冲冲、凶狠残暴的眼光来看待那种伤害。这样，他的愤怒在朋友的疏导和安慰下，不仅得到了抑制，而且在一定程度上得到了克服，不再成为他去实施激烈和残忍的报复行动的诱因。

受到上述合宜性束缚的那些激情，都在一定程度上为这种合宜性所节制和克服。相反，出于谨慎而克制的情绪，常常因为这种约束而加剧，也许在没有人想到它的情况下，会出乎意料地、带着意想不到的激怒和狂暴迸发出来，并且出现难以预料的后果。

然而，和其他各种情绪一样，愤怒也经常受到约束，这多半是出于谨慎的考虑。这种约束最主要源自于果敢的自制力；但是，这种谨慎的举动不会得到人们对待理性那样的赞扬和鼓励，只能得到公正的旁观者敷衍的敬意，与理性的合宜感美德相比，虽然这种努力也代表了一种品质，但旁观者不会觉得他有多么的伟大。

谨慎、正义和慈爱这些美德只会带来最令人愉快的效果，而不会产生其他的什么危害。具备这三种美德的人得到了这样的回报：小心谨慎处世的人受到赞赏，并且非常满足地享受着一种安逸的生活，这种生活是沉着镇定和深思熟虑的美德的保护下所能够享受到的。正直的人也被赞赏，同样满足地感到这样一种安逸。受惠者赞赏仁慈的人，公众也会深刻地理解仁慈者。他会因此而得到至高无上的荣誉。无论是行善的人，还是公正的旁观者，对美德的赞同总是来自它让人愉快和有用的感受，以及这些感受与理性的合宜感的紧密结合。

最后要注意的问题是：我们之所以赞美美德，原因一部分在于它的有效性。这些有效性有时可能是符合人们意愿的令人愉快的，而有时可能不符合人们的意愿令人产生不快；即使在这种场合下，我们仍然还是赞许这种美德。只会在当它符合我们意愿的时候，我们才会去赞美它。拿英雄主义来说，它既可以投入到正义的事业当中，也可以投入到非正义的事业当中。在正义的事业当中，人们会给予英雄气概更多的关注和热爱，即使在非正义的事业当中，英雄气概也不会被我们彻底地否定。

所以，英雄气概被人们崇拜的原因是：坚定的信念所表现出来的恰当感，而它产生的影响力，常常会被人们忽视。与此相同，其他所有的美德之所以得到人们广泛的赞许，主要也是因为合宜的美感。

第七卷　道德哲学的理论体系

第一篇　道德情感理论中应加以研究的问题

关于人类道德情感的本质和起源，我们如果考察历史上很多学者提出的各式各样的理论中的其中一些最成功和卓越的理论，在这些理论中我们会发现，几乎所有的理论都与我们一直加以解释说明的理论是相一致的。而且我们还会发现，如果你对理论中每件提到过的事情加以研究和充分探讨的话，就可以解释，学者们是如何形成他们对人性的观点和看法的，继而形成他们自己的一套特定的理论体系。在很多的情况下，他们基于人性的理论基础上，都在阐述某个人性的相关原则，所以很多时候他们是准确的。但是，正是因为很多的道德学说来自某种局部、不完整的人性观点，会导致他们理论当中有些是错误或者不恰当的地方。

对于道德原则而言，我们有两个问题需要研究。首先是美德存在于什么地方呢？又或者我们可以说美德到底是由哪些性格和哪些行为构成的？其次，美德靠内心的什么力量和作用才得以被理解呢？对于两种行为，我们的内心偏向于其中一个：认为某一行为是准确的、值得赞同的、值得钦佩的；认为另一种是错误的、应予以反对、应受责备的。所有这些判断，都是如何作出的呢，都是依靠什么方式来实现的呢？

我们所探讨的美德，是否就像哈奇生博士所说，是因为仁慈之心；或是像克拉克博士所假定，它存在于我们所处的不同的人际关系之中；或是像其他某些学者所说，它存在在于我们谨慎地明智地追求自己真正的幸福之中？当我们如此考虑美德时，我们也就是在研究第一个问题。

当我们研究为什么这种优良品质不管它存在于什么地方都会让我们喜爱时，是不是因为我们的自爱之心，也就是我们从自己身上或是他人身上意识到这种品质，对我们个人利益大有好处并爱上这种行为；或是

研究它是否因理性的判断，指出一种品质与另外一种品质的区别，及它们正确与错误的不同；或者研究它是否因为某种道德意识的特殊的感知力，即良好的品质能够使它满意和高兴，相反的邪恶的品质使它厌恶和不快；最后又或者是我们研究它是否因人类的天性中有如同情等这些其他性能？这个便是我们思考的第二个问题。

这里我想先讨论已经形成的关于第一个问题的理论体系，然后再进一步考察关于第二个问题的理论体系。

第二篇　各种美德之本质的学说

引　言

对各种关于美德性质的论述，或者是对构成良好和值得赞扬的品质的内心性情的各种阐述，总体来说可以归纳为三个类型。有的学者认为，美好的心性或品德并不存在于某种情感之中，而是在于我们对各种情感恰当的引导和支配；那些情感会根据我们追求的目标和追求目标的程度来定，可看做是美好的，也可看做是邪恶的。这些观点都说明了美德在情感或行为合宜性中存在。

另一种观点则认为，美德在对我们的个人利益和幸福的审慎追求中存在，换句话说，在追求唯一目标时对那些自私情感的适度控制和支配中存在。这些观点都说明美德在谨慎中存在。

还有一些学者则提出美德在那些仅以他人的幸福为目的的情感中存在，而非自己的自私的情感。这一观点说明的是无私的仁慈才是唯一能够盖上美德印记的行为。

显然，美德的本质不是必然被相同地归结为人们各种适度控制和引导的情感，就是被限定为这些情感中的某一类或者其中的某一部分。我

们的情感大致分为自私的情感和仁慈的情感两类，可能它属于以自己的个人幸福为直接目标的那些情感，或属于以他人的幸福为直接目标的那些情感，因此美德的本质不能无差别地归结为在适度的控制和支配之下的人类的情感。那么我们可以说如果美德不是在合宜性中存在，就是谨慎中，或仁慈中存在。很难想象在三个方面之外，还有关于美德其他的论述。下面我将尽力用不同的方式说明本质上与他们相一致的论述。

第一章　美德存在于合宜性之中的学说

根据柏拉图、亚里士多德和齐诺的观点，美德在于行为的合宜性中存在，或者在情感的恰如其分中存在，根据这种说法，那么我们对产生这种情感的对象进行以下分析。

1.在柏拉图的体系中，三个不同功能和级别得以构成人的灵魂，它就像是一个小国或一个团体。第一种功能，是用来确定如何达到目的，如何确定适合追寻的目标，并给予相应的评价，我们称之为判断功能。这种功能也被柏拉图称之为理性，用以作为所有情感的指导原则。理性不仅仅被我们借以用来区别真理和谬误，而且还被我们用来判断目标和情感是否合宜。

不同的情感和欲望，也就是我们常说的主导原则的自然对象（也是很有可能反抗其主人的自然对象）。柏拉图把对象归结为两种不同的类型。一种是由野心、憎恨、痴迷荣誉和害怕羞耻、渴望成功、权势和嫉妒等组成。这些被经院学派称之为灵魂中的易怒面，它们由骄傲和愤恨的情感组成，所有的这些情感被认为是来源于天生的性情，用我们通用的语言可以称之为脾气。另一种类型是由快乐的、喜爱的情感基础组成，它包括身体上的各种愿望，对喜欢舒适和安全以及所有肉体欲望的满足感。这些被经院学派称之为灵魂中的多欲面。

我们一般不会违背上述指导原则的要求，在我们处于冷静的时候，会针对既定目标制订自己最合宜的最恰当的行动计划，除了在受到这两

种不同情感中的一种刺激的时候，即当难于驾驭的野心和激起愤恨，或者经过眼前安逸与无休止的快乐引诱之外。虽然我们很容易被这两种情感引入歧途，但是它们却是人类天性必要的组成部分：前一种情感一直在保护我们免受伤害，使我们追求崇高的事物并且受人尊敬，维护我们在社会中的地位和尊严，识别有相同志趣的朋友。第二种情感则给我们提供身体本身所需的给养和必需品。

在这个指导原则的力量、准确和完美之中，存在着谨慎这种基本的美德。根据柏拉图的观点，谨慎需要公正和清晰的洞察力，需要把所应适合追求的目标和为了达到这些目标应该采取的适合方法作为依据。

当第一种情感，即灵魂中易怒的部分，促使人们强烈地追求荣华富贵并藐视一切的危险，如果在理性的指导下，那么它会形成坚忍不拔和宽宏大量这种美德。在柏拉图的道德学说体系中就是说这种情感比其他天性更为慷慨和高尚。它们在很多情况下也被认为是对理性的补充，能够阻止和限制低级的和粗野的欲望。很多人都知道，当对快乐的喜爱促使我们去做我们所不想做的事情时，我们常常会生气，这个时候人类天性中的这个易怒部分就能够用来帮助理性的情感战胜由欲望引起的情感。

当我们天性中的三个不同的部分都能够彼此完全和谐一致时，当易怒的情感和由欲望引起的情感都不会因要满足自身愿望而去追求理性所不赞成的任何事情，理性除了这些情感自愿做的事情之外从不下令做任何事情的时候，如此平静的幸福，完美而和谐的灵魂就构成了希腊语中的美德一词。这个词也可以被译为自我克制，它也可以更适合地被认为是好的修养，或者内心的冷静与克制。

柏拉图的道德学说中提到，当内心的这三种功能都在各自的恰当职能之内，而不相互逾越时；理性占主导地位而情感处于从属地位时；每种情感都履行了它本身的正当职责，顺从和毫不勉强用相应的力量和精力去追求目标，代价相当，尽力达到自己正当的目的时，那么就产生了正义。它是四种基本美德中最后的也是最重要的一种美德。行为的最大的合宜性，这种完美的美德在古代的毕达哥拉斯的一些信徒之后，柏拉图的道德学说体系中把它称为正义。

值得注意的是，在希腊语中表示正义的词有几个不同的含义。据我所知，在许多其他语言中相对应的词也是这样的，因此在几个不同的意义之间必然会有一些天然的联系。一种含义是：当我们没有使别人有任何实际伤害，未直接伤害他人的人身、财产或名誉时，就说对他采取的态度是正义的。这种意义上的正义我在前面已有所论述，遵守它可能要迫于强制力，而违反它则会遭到惩罚。另一种含义是：如果一些人的品质、地位以及同我们有相关的关系，使得我们恰当地和切实地感到他应当受到热爱、尊重和尊敬，而我们没有这样做，没有以上述相应的情感来对待他，那么就说我们对他采取的态度是不义的。虽然我们没有在任何地方伤害他，但是如果我们没尽力为他做好这些事，没尽力去把他放到公正的观众所乐意的那个位置上，这在第一种含义中，也可以说我们对与我们有关的并所应尊重的那个人采取的态度是不义的。这个词的第一种意义是同亚里士多德和经院学派所说的交换的正义相一致的，也是同格劳秀斯所说的补充性正义或者辅助性正义相一致的。它指我们不去侵犯他人的一切，自愿地遵守礼节必须做的一切事情。这个词的第二种意义是同一些人所说的广义的正义相一致的，也是同格劳秀斯所说的归属性正义相一致的。它在于合宜的仁慈，在于我们对自己情感的合理运用，在于把它用于那些仁慈的或者博爱的目的，用于在我们看来最合理的那些目的之中。在含义中，正义包含了所有的社会美德。然而，正义这个词有时还会有比前两者更为广泛的另一种使用含义，这个含义跟第二种含义非常相似。据我所知，这第三种含义也存在于各种语言中。它或被称为不义，如，当我们对任何特定的对象并不用足够的敬意去加以重视时，或未用足够的热情去做在公众看来是应该或者必须去尽力做的事情之时。这还会被称为不公正，如，当我们没有对一首诗或一幅画表示充分的肯定之时；或当我们对它们的赞美言过其实时；或当我们对任何同个人利益有关的特定对象没有给予充分重视之时。很明显，柏拉图是在最后一种含义基础上来解释被他称为“正义”的这个词的，因此根据他的解释，这个词包含了所有尽善尽美的美德：所谓正义，它与行为举止的恰当和完美的合宜性是相同的，不仅包含狭义的和广义的正义所应有的职责，而且也包括一切别的美德，如谨慎、坚忍和自我克制等等。

这就是柏拉图对美德的本质或者说是对合宜地称赞和赞同对象的内心性情所作的解释。我们可以很明显地看出，柏拉图的阐述在各方面都

与我们前面对行为合宜性所作的说明相一致。根据他的观点，心中的每种功能活动都处于自己恰当的范围，而不侵犯别种功能的活动范围，适当地用自己应有的那种力度和强度来履行各自正当的职责，也就是说美德的本质在于人的内心世界处于这种精神状态。

2.根据亚里士多德的观点，美德是正确的理性所养成的平常习性。他认为每种美德都处于两个相反的邪恶中的一种中间状态。在某种特定事物的作用下，这两个相反的邪恶因其中一个过度，而另一个太过不足，就会使人感到不适，就像处于急躁冒进或过于武断和胆小怕事或犹豫不决这两个相反的缺点之间的中间状态。在导致恐惧的事物影响下，这两个缺点，前者因过度，后者因不足而使人感到不适。吝啬是过于关心自身的利益，挥霍则是过于不够关心，节俭这种美德于是也就是处于这两个恶癖之间的中间状态。同样，过度傲慢对于我们自己的身份和尊严具有某种过于强烈的情感；过于卑微则具有某种过于薄弱的情感，高尚也处于这两者之间。很明显的，在这里对美德的阐述同我们前面对于行为合宜与不合宜所作的阐述是完全一致的。

亚里士多德的观点表明：美德与其说是存于适度和恰当的情感中，不如说是存于适当的习性中。美德可以看做是某一行为的品质，也可以看做是某人自身的品质。如果把它看成前者，不论这种控制对这个人来说是不是一种习惯，美德都对产生上述某种行为的情感富有理性的控制；而如果看成是后者，美德就存于这种富有理性的控制所形成的习惯中，就存于这种行为日益成为内心习以为常的和常见的控制中，亚里士多德如是阐述。因此，只是由于偶然慷慨情绪产生的行为无疑不代表这个行为的实施人是一个慷慨的人，它只代表这个慷慨的行为。完成这个行为时内心的那种动机和意向，可能是非常正当和合宜的，但是由于这种愉快的心情是由偶然激发的情绪引起的，这个行为或许是他至今以来所做的行为中唯一的一次慷慨行为。但这种行为，并不是内心中稳定和持久的情绪所激发的，因而这种行为也不会给它带来荣耀。个别的行为，即使它再合宜、恰当，也很难表明这是一种习惯。当我们把某人的品质称为大方、仁慈或善良的时候，我们是指这些行为是他身上常见的并已经形成习惯的行为表现。因为在某些场合，每个人都会谨慎地、公正地、有节制地和坚忍不拔地行事，如果我们把这种行为人打上美德的

标记，那么人类中任何品质低劣的人都可以自认为具备所有的美德了。个别的行为即使它再值得称赞，也很难称赞这个行为人具有美德。相反地，由平常道德表现都很好的人实施了个别的罪恶行为，却会很大程度上影响，甚至完全破坏他在我们心中的往日形象。这样的行为足以让我们得出结论：较之在我们印象中他完美的道德表现，我们会认为他并不是一个那么可靠、那么可以信赖的人。我们如此加以解释，是方便大家理解这个观点。

亚里士多德在论述美德存在于行为习惯之中的时候，还把下面这点作为他反对柏拉图学说的观点。柏拉图这个观点是：只要对哪些是合宜的事情或哪些是要避免去做的事情有正义情感和合理判断，就足以构成最完美的美德。根据柏拉图的观点，美德可以看做是一种科学，而且他认为，没有人能够明确地和有根据地了解哪些是正确的和哪些是错误的而采取相应的行为。情感可以使我们的行为同模棱两可的和不确定的看法相背离，但不会使我们的行为同简单明了和显而易见的论断相背离。相反亚里士多德的观点是：没有哪种令人信服的想法能形成良好的稳定的行为习性，良好的品德并不是来自于人的认识而是来自于行为。

3.根据芝诺这个斯多葛派学说创始人的观点，天性指示每个动物关心它自己，并赋予它自爱之心。这种情感不仅会尽力维护它的生存，而且会尽力地让它把它天性中的各种不同的构成要素保持在一种近乎完美的境界。

可以这么说，天性会向人指出：任何有助于维持这种现存状态的事物，都应该选取；任何倾向于破坏这种现存状态的事物，都应该抛弃。这是由于人自私的情感捆绑住了人的肉体及其肉体上的各个部位，捆绑住了他的内心和内心中各个不同的功能和能力，并把它们都保存和维持在其最好和最完善的状态。那么我们一方面很自然地希望得到健康、强壮、灵活和舒适的身体，以及能促进它们发展的外部环境，比如便利的财物、权力、名誉、受崇拜，因为拥有这些比缺乏它们要好。另一方面，我们很自然地知道要躲开和回避身体上的疾病、虚弱、迟钝和痛苦，以及利于发生或导致它们的外部环境中不便利的贫穷、无权、耻辱。在这两种对立的事物中，同类中的有一些事物也比其他事物容易被我们选择或抛弃。比如在第一类中，我们更倾向于健康而不是强壮，而

相比灵活，我们又更希望获得强壮；同样的，名誉比权力更可取，权力又比富裕更可取。在第二类中，同迟钝相比，我们倾向于排斥身体上的疾病；同贫穷相比，我们更排斥耻辱；同贫穷相比，我们又会淘汰无权。天性通过繁杂的事物和环境呈现给我们选择或抛弃的对象。在这些事物和环境的选择和抛弃中，我们就会体现出美德和行为的合宜性；当在我们面前出现的繁杂事物需要我们选择时，当我们无法全部获得时，我们便会从中选取最适合的事物；而同样的，当我们无法全部避免出现在我们面前的各种害处时，我们就会选择避害就轻。据斯多葛派学者所述，我们之所以能保持着构成美德中的实际行动的完全正确，是因为我们能够根据每个事物在世界万物中所占的地位，运用正确和精确的判断能力去作出选择和抛弃，从而对每个事物给予应有的恰如其分的关注。这也就是要求按照天性、自然或造物主给我们的行为规定的那些法则和指令去生活，即斯多葛派学者所说的“始终如一地生活”。

斯多葛派学者有关合宜性和美德的观念，在这些方面上，同亚里士多德和古代逍遥学派学者的相关思想有异曲同工之妙。

天性把我们家庭的、亲戚的、朋友的、国家的、人类的和整个宇宙的幸福作为我们适宜关心的那些基本的对象。天性也指导我们，因一个人的获得幸福没有两个人的获得幸福重要，那么许许多多的人或者所有的人的幸福必定是无限重要的。作为个人，无论任何地方我们个人的幸福与整体的或者整体中某一重大部分的幸福不相一致时，应当使个人的幸福服从于大部分的人所看重的整体的幸福，至于我们自己也会作出这样的选择。因这个世上的一切事物都被聪明圣贤、强壮有力、仁慈善良的上帝之天意所安排，故我们可以相信，所发生的一切都是有利于整体幸福和完美秩序的。因此，当我们陷入贫穷、疾病或其他任何不幸之中时，我们应先尽自己最大的努力自我解救，当然我们的努力需要限制在正义及其他原则所允许的范围内。但是，如果在自己竭尽所能之后，我们仍无法解救自己，超脱其上，那我们就应当安于此状，因为这或许是整个宇宙的秩序和完美所要求的。况且，从整体的幸福，甚至在我们本人来讲，显然这也比我们自己微不足道的点滴幸福重要得多。那么我们无论处于何种境况，都应喜爱我们当前的处境，如果我们要保持我们天性中尽善尽美的适宜情感和行为的完美的合宜性和正确性的话。假使我

们解脱的机会真的出现了，那么我们就有这个责任去抓住这个机会。显然，这是宇宙的秩序不再需要我们继续滞留在这种处境之中，是伟大的世界主宰真诚地呼唤我们离开这种处境，并且明确地指出我们所要走的路。对于自己的亲戚、朋友和国家的不幸来说，也是一样的。如果在不违背自己神圣职责的情况下，我们有能力去阻止或结束他们的不幸，毫无疑问地，我们就有责任去这样做。显然我们需要去做这样合宜的行为。但是，假如这样的做法超越我们自身的能力，我们就应把这种不幸认为是合理发生的，最能带来幸运的事情。因为我们相信，这件事非常有助于整体的幸福和秩序，而这也是我们应当（如果我们是明智和公正的）向往的一切东西中最重要的。正因为我们把自己的根本利益看做是整体利益的一部分，整体的幸福不仅要成为一个原则，而且更应是我们所追求的唯一目标。

爱比克泰德说："建立在什么角度下，某些事情本是同我们的天性相一致而被说成是相违背的？是建立在我们把自己看成是同一切别的事情毫无关联、相互分离的这种角度下的。根据这个角度，可以说脚的本性总是要保持清洁，但是你如果不把它看成一只脚，把它看成是同整个身体有关的东西，它有时就应当去踩在污泥上，有时就应当去踏在荆棘上，有时为了整个身体而需要锯去。假如它不愿意这样做，它就不再是一只脚。我们也应这样来考虑自我。你是什么？是一个人。如果你把自己看成是与世界无关的某种东西，那么长命百岁、拥有财富和身体健康就是使你的天性感到愉快的事情。但是如果你不把自己看成是一个人，而看成是整体的一部分，为了整体的缘故，你有时就应生病，有时就应在航海中饱经风雨，有时就应在贫困潦倒中生活，最后或许就应在寿终正寝之前死去。那你又为何喋喋不休地抱怨呢？你不知道你这样做，就像一只脚不再是一只脚那样，你还会是一个人吗？"

一个聪明的人对于天命从来不会抱怨，当他命途多舛之时，也从来不认为这个是命运安排的不公道。他不会把自己当成是整个天下，当成是同自然界的一切毫无关联和彼此分离的事物，看成是只依靠自己和只关心自己的事物。他凭借想象，根据天性和世界最伟大的守护神看待他的眼光来看他自己。在这样的情感之下，为了整个体系的利益，他必然且会欣然地接受这些安排，因为他把自己当成是无边无际的宇宙体系中

的一个原子，一个微粒，这个体系中的一个分子。他相信世间的一切都是命中注定，都是已经被安排好了的，无论安排他什么样的命运，他都会心平气和地看待，并且欣然从容地接受。假如他知道宇宙的各个不同部分之间是相互联系和依赖的话，他就会认为安排好的命运，正是他自己希望得到的命运。如果命运要他继续生活，他就心满意足地踏实生活；如果命运要他离去，那么他也会心甘情愿地走向另一个世界，因为他认为自然界肯定再也没有什么必要让他继续活在这个世界。一个愤世嫉俗的哲学家说过："我都会欣然接受可能落在我身上的任何命运：富裕或者贫穷、快乐或者痛苦、健康或者疾病，所有这些都是一样的。我也不会渴望神在其他方面改变我的命运。如果我要求这些神除他们已经给予我的那些恩惠以外还需要给我什么东西的话，那就是他们能事先通知我，哪些事情能让他们感到高兴，这样我才能更好地根据自己的境况行事，并能表达出我接受他们安排时的愉快心情。"他在此方面的学说同斯多葛派学说相类似。"如果我准备航海，"爱比克泰德说："我就选择最好的船只和最好的舵手，我就等待最好的天气和考虑到所要承担的责任。神为了指导我的行为而给予我的原则要我这样谨慎和合宜地做，但是这些原则无法有更多要求。假如海上出现风暴，船的力量和舵手的技巧都是无法抵御的，我也就不会就其后果自寻烦恼，因为我要做的事情都已做了。这些行为都不会命令我们去接受煎熬，忍受痛苦，又或是经历恐惧。无论是淹没海底，又或是平安抵港，那已经无关于我了，那是丘比特的事情。我把这事情完全留给他来处理决定，不去考虑他的方法，他的风格，我只需要坦然地面对事实，静心地等待结果。"

因为斯多葛派哲人对统治宇宙的仁慈的圣人充满信任，且完全听从于上述圣人认为适合建立的任何秩序，所以必然对人类生活中的一切事件漠不关心。首先他的全部幸福都寄托于思索宇宙这个庞大的体系的幸福和完美的秩序之上，思索神和人组成的这个庞大的体系的良好管理之上，思索一切有思想和意识的生物之上。其次寄托于个人履行自己的职责，合宜地完成上述贤人哲士指定他去完成这个庞大的体系的事务中微小部分的事务。他这些行为适合还是不适合对他来说是关系重大的，而这些行为是成功还是失败对他来说却可能根本无关紧要，并不会使他非常高兴或悲伤，也不会使他产生强烈的欲望或厌恶。如果他喜欢一些事情而不喜欢另一些事情，就像是他选择一些处境而他抛弃另外一些处

境，这并不是因为他认为前一种事情本身在各方面都比后一种事情好，也不是因为他认为自己的幸福在幸运的处境中会比在不幸的处境中更加完美，而是因为上苍为了指导他的行为而给他规定了法则，行为的合宜性需要他作出这样的取舍。他所有的情感，可以划分为两种不同的类型：想到如何履行自己的职责时产生的情感；想到一切有理性和有意识的生物得到最大可能的幸福时产生的情感。他焦虑，焦虑自己无从获得第一种类型的情感；他幸福，因为他知道胸怀坦荡地信赖宇宙主宰的智慧和力量，便能获得后一种情感。他并不是担心结果，而是担心自己各种行为的合宜性。无论结果会是什么，他都相信有一个巨大的力量和智慧在用这个结果去促进整个宇宙的大局，这个也是他本人最愿意达成的结果。

合宜性的选择，虽然早就向我们表现出来了，而且合宜性是通过其他事情表现出来的，并被我们所理解，所以我们会因为这些事情本身的缘故而作出选择。但是，当我们一旦更为透彻地理解了这种合宜性，我们在合宜行为中能够辨认出正常秩序、优雅风度和美好品质，我们会在这种行为的结果中感受到幸福，必然也在我们面前显示出更大的价值，即比选择其他事物实际上获得的价值更大，或者比抛弃其他事物实际上避免损失的价值更大。所以符合人类天性的幸福和骄傲来自对这种合宜性的重视，人类天性中的苦恼和耻辱来自对这种合宜性的忽视。

但是对一个富有理智的人来说，将各种情感能够完美地置于在自己天性中占统治地位的情感，并能够绝对控制的人来说，在任何情况下对合宜性准确无误的观察都是轻而易举的。如果处在顺境之中，他答谢丘比特把这样一种环境加到自己身上；对于这种环境他不费吹灰之力就可以适应，并在这种环境中几乎没有什么诱惑能把他引到邪路上去。如果处在逆境之中，他同样感谢这个人类生活场景的导演把这样一个强有力的挑战者放到自己身边。虽然竞争可能非常激烈，但是胜利所带来的荣誉更大，并且最终是会取得胜利的。在我们从未犯错，而且我们的行为都完全合宜的情况下，那么不幸降临到我们头上，我们为何要感到耻辱呢？因此在这种情况下不可能有任何的邪恶，相反只会产生最高尚和最优秀的人。勇敢的人会为这些并不是他的过错导致的，而是命运安排的危险，而欢欣鼓舞。这些危险提供了一个磨炼他们英雄般无畏坚强的机

会。他的努力会令他感到极大的快乐。这种快乐来源于对更大合宜性的理解和应得到赞扬的自我控制。一个能够承受各种磨炼的人不会畏惧用最严酷的方法来考验他的力量和能力。同样的，一个能控制自己所有情感的人，也不会害怕任何环境，因为他认为宇宙的主宰是合宜的。他能适应各式各样的环境，是因为神已经给予他各种美德的恩惠。他就用克制的态度去约束快乐，用坚定的意志去忍受痛苦，用高尚勇敢和宁死不屈的精神来鄙视危险或死亡。在人类生活的各种变故之中，他不会出现手足无措，或者不会出现他茫然而不知如何保持自己的情感和行为的合宜性。在他的想法中，这种情感和行为的合宜性直接构成他的幸福和骄傲。

斯多葛派的学者把人生当做是一种需要高超技巧的游戏。然而在这个游戏中，存在着某种偶然性，或者说存在着一种被简单地理解为运气的东西。在这种游戏中，赌注通常是微不足道的，全部乐趣来自玩得好、玩得公正和玩得富有技巧。然而尽管用尽全部技巧，如果在偶然性的影响下，一个聪明的游戏者恰好输了，他只看成是一种欢乐而不是伤心已极的事。他没有走错一步棋，他没有做出应当感到羞辱的事情，他充分享受着游戏所能带来的全部乐趣。如果一个愚蠢的游戏者，尽管走错了全部棋子，在偶然性的影响下恰好赢了，他的成功也只能给他带来微不足道的满足。他想到自己所犯的全部过错就感到羞耻，甚至在游戏过程中他也不能享受到他能从中得到的些许乐趣。因未能掌握游戏的规律，在他每走一步棋之前，忧虑、怀疑和踌躇这些令人不快的情感占据了他整个心理。当发现自己走了一步大错特错棋时的悔恨，会使他不快到极点。在斯多葛派的学者看来，人生以及可能随之而来的一切利益，只是微不足道的两便士硬币的赌注，一个渺小而不值得去关心的东西。我们唯一应当挂虑的不是两便士的赌金，而是游戏时的恰当方式。如果我们把自己的快乐寄托在赢得这个赌金上，我们就把它寄托在我们力所不及的、不受我们支配的偶然因素上。我们必然使自己面临无休无止的担心和不安，并且常常使自己陷入令人悲伤和屈辱的失望中。将快乐幸福感寄托于合宜的行为之上，这行为还得是公正、聪明且富有技巧的；把自己的幸福寄托在依靠适当的训练、学习和专注于自己完全有能力去控制、完全受自己支配的东西之上。如果我们能做到这一点，那么我们的快乐是有保障的，是能够自己独立支配，不受命运影响的。如果我们

行为的结果，超出了我们的控制能力，它同样也超出我们关注的范围，我们就不会对行为的结果感到担心或忧虑，也不会感到任何悲伤甚或绝望。

斯多葛派的学者们说，人类生活本身以及可能随之而来的种种便利或不便利，可以根据不同的情况而分别成为我们选择的合宜对象。一方面，如果在我们的实际处境中，使天性感到愉快的情况多于使它感到不快的情况，也就是说作为选择对象的情况多于作为抛弃对象的情况，在这种场合，整体上来说生活是合宜的选择对象，而且行为的合宜性需要我们继续生活下去。另一方面，如果我们的实际境况由于没有任何改善的希望，使天性感到不快的情况多于使它感到愉快的情况，也就是说作为抛弃对象的情况多于作为选择对象的情况，在这种场合，对智者来说，生活本身成为抛弃的对象，他不仅有权摆脱这种生活，而且行为的合宜性，即上苍为了指导他的行为而给他规定的法则，也需要他这样做。爱比克泰德说："我被吩咐不得住在尼科波利斯，我就不住在那里。我被吩咐不得住在雅典，我就不住在雅典。我被吩咐不得住在罗马，我就不住在罗马。我被吩咐得住在狭小而岩石多的杰尔岛，我就住在那儿。但是杰尔岛的房子受到烟熏火燎，如果烟小一些我就会忍受着住下去。如果烟太大，我就会去另一所房子，到了那儿，再也没有什么权威可以叫我离开。我总是记着把门开着，在我高兴时就可以走出去，可以到另一所适宜的房子里去隐居。这所房子在一切时候都向世人敞开。因为在那儿，除贴身的衣服之外，除自己的躯体之外，没有一个活着的人有任何可以凌驾于我的权力。"斯多葛派的这个学者说，假如你的处境大体上是令人不快的，假如你的房子烟熏火燎得太厉害，你就必须得走出来，但是走出来时不要发牢骚、不要嘀咕或抱怨。安安静静地、心满意足地、高高兴兴地走出来，并且答谢神。这些神出于他们极大的恩惠，敞开了死亡这个安全和平静的避风港，随时可以在人类生活充满风暴的海洋上接待我们。这些神准备了这个神圣的、不受侵犯的、巨大的避难所。它总是敞开着，随时可以走进去，完全把人类生活中的暴力和不公正排除在外，并且足够容纳所有人来此隐居，不管他们愿意或不愿意。这个避难所剥夺，甚至消除了人们抱怨的所有的借口——除了人的愚蠢和软弱而遭受的不幸之外，人类生活中还会有什么不幸。

斯多葛派的学者们，在他们留传给我们的哲学部分中提到，他们有时谈到愉快之时甚至可以轻松地结束生命。我认为，这些哲学家可能用这些段落来引导我们相信他们的想法：无论什么时候，由于微小的厌恶和不适，人们能够伴随玩闹和嬉笑的心情合宜地舍弃生命。爱比克泰德说：“当你同这样的人一起吃晚饭时，你因他跟你讲述有关他在迈西恩战争中的冗长的故事发牢骚。他说：‘我的朋友，在告诉了你我在某个地方如何占领高地之后，我现在还要告诉你在另一个地方我是如何陷入包围之中的。’但是如果你不想再忍受他那冗长的故事的折磨，就拒绝他的晚餐。如果接受了他的晚餐，你就没有借口来抱怨他讲那冗长的故事。这种情况和你所说人类生活中的邪恶是同一回事。不要埋怨不论什么时候你都有力量去摆脱的东西。”尽管表述的口气带有愉快甚至轻松的味道，然而在斯多葛派的学者们看来，在结束生命或继续生活下去之间的抉择，是一件需要极其严肃和慎重考虑的事情。在我们得到原先把我们放到人类生活中来的主宰力量确切地要我们抛弃生命的召唤之前，我们决不该这样做。当我们不仅仅在到了人生指定的和无法延续时，才认为自己受到这样的召唤。这个主宰力量为了指导我们的行为而给我们制定了伟大法则：无论何时，主宰力量的天意已经把我们的生活条件从整体上变成合宜的抛弃对象而不是选择对象时，就要求我们抛弃生命。那时，我们将会听到神庄严而又仁慈的声音，准确无误地召唤我们去这么做。

在斯多葛派的学者看来，正如上所述，离开生活对一个智者来说，这是他的本分，也是十分幸福的；相反继续生活下去，对一个意志薄弱者来说，虽然必然是不幸的，但是是他的本分。如果在智者的处境中，抛弃对象的情况多于选择对象的情况，那么他的整个处境就成为抛弃的对象。上苍为了指导他的行为而给他制定了准则，要求他像在特定的情况下所能做到的那样，迅速地离开生活。然而，在他认为自己能继续生活之时，他那样做也会获得幸福感。他把自己的幸福寄托于十分合宜地作出取舍，寄托于他所付出的各种努力的合宜性，而不是寄托于获得自己所选择的对象或是回避自己所抛弃的对象，也不是寄托于成功。身处意志薄弱之时，他可供选择的对象多于抛弃对象，他的整个处境就成为合宜的选择对象，而他会本分地选择继续生活。由于他不知道如何去利用那些情况，才导致了他的不幸。假使他手中的牌再好，他也不知道如何去玩这些牌。而且在游戏过程中或结束时，不管出现什么结果，他都

难以得到真正的满足。

在古代各主要哲学派别的创始人享有盛名的时期，虽然斯多葛派的学者或许比古代任何其他学派的哲学家更坚定地认为，在某些场合心甘情愿地去死也具有某种合宜性，然而这种合宜性却是古代各派哲学家共同的观点，甚至只求太平不求进取的伊壁鸠鲁学派的观点也是这样。在伯罗奔尼撒战争期间和战争结束后的许多年间，希腊的各个城邦国家内部总被激烈的党派斗争搞得混乱不堪。同时它们还卷入了国外的异常残酷的战争。在这些战争中，各国不仅想占领或统治，而且想完全消灭一切敌国，或都残忍地想把敌人驱入绝境，即把他们贬为国内的奴隶，在市场上把他们（男人、妇女和儿童）像牲口一样卖给出价最高的人。这些国家一般比较弱小，这也很可能是它们经常陷入下述种种灾难之中的原因。这种灾难或许是它们自己实际上已经遭受的，或者是意欲加到自己的一些邻国头上去的。在这种风云变幻的环境中，最圣洁而地位最高并担任最重要公职的人，也无法保障任何人的安全，即使他的家人、亲戚和同胞，有一天也会因敌对的激烈的党派斗争的蔓延而遭受最残酷和最可耻的刑罚。他会受到更大的伤害和侮辱，如果他在战争中被俘，或者他的城市被占领。但是每个人必然地通过自己的想象，对这种预见身处其境，从而感觉遇到的灾难相当熟悉，这也是自然而然的情况。一个水手不可能不经常想到：风暴、船只损坏、沉没海中，以及他在这种情况下所能有的感受和行为。同样的，希腊的爱国英雄也不可能不在自己的想象中去熟悉各种各样的灾难。他们常常觉得自己的境况会遇到这些灾难，就像美洲的土著人一样准备好丧歌，并设想如何应对，当落入敌人手中时候的那种无休止的折磨，以及在旁人的冷嘲热讽中死去。希腊爱国英雄不可避免经常地用心考虑：当他被流放、被监禁、沦为奴隶、受到折磨、送上刑场时，他会受到何种痛苦和应当如何应对。但是各派的哲学家不仅仅非常正确地把美德表示成获得幸福的一种手段，也认为美德行为必然和肯定会获得幸福。但是美德不一定能够使人免除灾难，有时候甚至使他们经受灾难，这些灾难是伴随着国家事务的风云变幻而来的。因此他们全力表现幸福同命运是毫无关联的，或者基本上无关乎命运；斯多葛派的学者们认为它们是同命运完全无关的，学院派和逍遥学派的哲学家们认为它们基本上是和命运无关的。只有首先最能保障人们在各项事业中获得成功的行为；其次虽然行为会遭到失败，但心灵也

会得到慰藉，只有这样的行为才称得上是智慧、谨慎和高尚的行为。具有美德的人仍然可以自我欣赏，自得其乐，他感到一切都很平静、安宁和和谐，即使事情相当糟糕也不例外。他对获得了每个有理智和公正的旁观者的热爱和尊敬有着相当的自信，别人肯定会对他的行为表示敬佩，对他的不幸表示遗憾，并以此来慰藉自己。这些哲学家同时也表明，人生在遭受最大的不幸时比设想的更能忍受。他们指出那种安慰就是人在贫困潦倒、被流放、遭受诽谤和指责，以及盲人或失聪的人在年老体弱和濒临死亡时的情况下劳动时，他也能得到慰藉。他们还指出了另外需要考虑到的方面，即在极度的痛苦甚至折磨中、在病痛中、在失去孩子以及亲朋好友时所感到的悲伤中，这些事情反而可能有助于保持一个人的坚定意志。古代哲学家们撰写那些课题的著作中流传至今的，是极具教育意义和极具吸引力的古代文化遗产。他们学说中的那种气魄和英雄气概，与当代理论体系中的失望、低落、抱怨的论调形成了鲜明的对比。

但是，当古代的这些哲学家用这种方法提出各种论题的时候，他们用坚定不移的隐忍，就像弥尔顿所说的，用三倍的顽强来充实冥顽不灵的心胸。他们同时也以极大的努力使他们的追随者们确信：死没有也不可能有任何罪恶；如果他们的处境在某些时候过于艰难，以致他们不能长时间地忍受，那么办法就在身边，大门敞开着，他们可以愉快地毫无惧怕地离开。他们说，如果在这个世界之外没有另一个世界，人死就不存在什么罪恶；如果在这个世界之外还有一个世界，上苍必然也在那个世界，正直的人是不会担心在神的保护下生活是一种罪恶。总之，我可以说，这些哲学家已经写好了一首丧歌，希腊的爱国者和英雄们在适当的场合会唱响它；我想斯多葛派各个不同的派别早已经写好了更为激情和振奋人心的歌。

显然自杀在希腊人中间是不多见的，除了克莱奥梅尼之外，我现在想不起还有哪个著名的希腊爱国者或英雄是自杀的。阿里斯托梅尼之死和埃阿斯之死都是发生在很久以前的真实历史事件。众所周知的故事是地米斯托克利之死，虽然发生在真实历史时期，但是这个故事却渲染了一层浪漫情调。在其自杀之前，普卢塔克已作记述的所有那些希腊英雄中，克莱奥梅尼似乎是唯一用自杀这种方式结束生命的人。塞拉门尼

斯、苏格拉底和福基翁，他们不会害怕自己遭受监禁之苦，也能够平静地看到被同胞不公正地判罚死刑。勇敢的欧迈尼斯任由叛徒把自己交给敌人安提柯，并挨饿致死而没有任何暴力反抗。被梅塞尼亚斯丢入地牢的那个勇敢哲学家据说是被毒死的。传说有几个哲学家是用自杀这种方式结束生命的，但没有他们确凿的生平记录，故而关于他们的大部分传说都无法令人信服。对斯多葛派的学者芝诺的死有三种不同的记载。一种记载是：健康地活了98岁之后，一次他从自己讲学的书院走出来的时候不小心跌倒，虽然他除了一个手指骨折或脱臼之外没有受到任何别的伤害，他还是用手捶击地面，用一口欧里毕特斯笔下的尼尔波的语气喊道："我来了，为何你还要叫我？"然后马上回到家中上吊而死。人在年事已高时，就会认为自己很难再继续生活，对生活失去耐心。另一种记载是：也是在98岁的高龄，因为同样的事情，绝食而死。第三种记载是：他是在72岁寿终正寝的。这个是他三个死法的记载中最有可能性的一种，也是被当时的权威所证实的。一个叫柏修斯的人开始是一个奴隶，后来成为了芝诺的朋友和门徒，在当时有更多的机会能够更好地知道真相。第一种记载是由泰尔的阿波罗尼奥斯所作，在奥古斯都、恺撒统治时期，在芝诺死后的二三百年间，他是非常有名的。我不知道第三种记载的作者是谁。阿波罗尼奥斯是斯多葛派的学者，他也许认为这样会让自愿结束生命的人，即自杀派别的创立者脸上添光。文人在他们活着的时候，一般是不引人关注的，是无关紧要的，但是他们死后与他们同时代的地位显赫的王侯或政治家相比，人们谈论他们更多些。所以当时的历史学家们很少记录他们特殊的经历。后来的一些历史学家为了满足公众的好奇心，也因为没有权威性的文献可以证实或推翻有关他们的叙述，似乎常常按照他们自己的想象来塑造这些文人，而且很多总夹带着大量奇异的事情。第欧根尼•拉尔修显然赞同阿波罗尼奥斯的记载。卢西安和拉克坦提乌斯貌似相信老死的记录，也相信自杀的记载。

自杀风气在高傲的罗马人中间比在活跃的、机灵的、反应快的希腊人中间更为流行。即使在罗马人中间，这种风气貌似在早期及在被称为共和国的时期，讲究德行的时代还未形成。通常所说的雷古卢斯之死的故事虽然可能是一种传说，但也绝不是虚构的。人们推测，某种耻辱会降临到那个耐心地忍受着那种折磨的英雄身上，据说这是迦太基赋予他的。我认为，在共和国的后期，这种耻辱会伴随着屈从。在共和国衰落

之前的各种内战中，敌对政党中的很多优秀的人宁愿亲手了结自己，也不愿意落入敌人的手中。加图之死，被西塞罗歌颂，却被恺撒指责。这成为了举世瞩目的两个伟大的领袖中极其重要的争论，西塞罗的雄辩胜过恺撒，赞美的言论完全覆盖了责备的言论，它为自杀这种死法打上了光辉的印记。后来这种死法持续了好几个时代，其后好几个时代的自由爱好者把加图看成是最可尊敬的共和党殉难者。红衣主教里茨评论道：一个政党的领袖可能做他任何乐意做的事情，只要他保持朋友的信任，就决不可能做错事。加图的显赫地位使他在很多时候有机会体验这条格言的真谛。加图除拥有这些美德之外，却是一个嗜酒之徒，他的敌人把他称为酒鬼。但是塞内加说："无论谁不满加图的这个缺点，他将会发现加图纵酒过度比沉醉于任何其他邪恶，更容易被证明是美德。"

在君王的提倡下，自杀在一段很长的时期非常流行。在普林尼的书信中，我们见到这样一段记载：一些人选择这种死法，是出于虚荣和掩饰，而不是出于在斯多葛派学者看来的一个冷静和明智的选择合宜或者必然成立的某种动机。即使是很少步这种风气之后尘的女士们，貌似也经常在完全没有必要的情况下选择这种死法。例如，孟加拉的妇女们在某些场合会给丈夫陪葬。这种风气盛行下必定会发生其他许多情况下不必要发生的死亡。并且人类最大的虚荣心和傲慢所造成的破坏，也许都没有如此造成的大。

自杀的原则在某些场合让我们把这种过激行为看成是一种允许和赞同的原则。这完全是哲学上的某种技巧的巧妙发挥。处于健全和完好状态的天性似乎从来没有驱使我们自杀。确实意志消沉（人类天性在其他各种灾难中不幸容易发生的一种病态）会给人们带来无法抗拒的自我毁灭倾向。有人通常表面上看起来是非常幸运的，而且当事人有极其严肃的印象深刻的宗教信仰，这种病态也会把那个不幸的受害人赶到这种致命的绝境。

用这样极端的方式结束生命的那个不幸的人不应该受到指责，而是应该得到同情。试想因为在他们不应得到人间的一切惩罚时惩罚他们就与不义一样，是荒谬的。惩罚只会落在他们活在世间的朋友和亲戚身上，这些人却是完全无辜的，而且对他们的亲友来说，他们如此毫无光彩地死去只是一个巨大的灾难。天性要处于完善和完美状态中，会让我

们在一切场合避免这样的不幸，在很多情况下会用来保护自己与不幸进行抗争。虽然这样做会遭遇到危险，甚至可能失去生命，但是当我们能够保护自己免遭不幸，还没有在抗争中失去生命的时候，天性中没有任何一个原则、任何一个脑海中的关注者、心中理性的判断会让我们用毁灭自己的方式来逃避不幸。只不过是我们自己脆弱的意识，无法用适当的勇气和毅力来忍受这样的灾难的意识，使我们作出了自杀的决定。我不记得是读到过或听说过，一个美洲土著，在成为俘虏并准备关押他的时候就自杀，避免在将来被敌人折磨、侮辱并在这个过程中死去。他勇敢地忍耐折磨并用十倍的蔑视和嘲讽来回击敌人给他的侮辱，他把他当做是一种光荣。

然而藐视生死，同时顺从天命；满足眼前的一切生活，这两个学说可以看做是斯多葛派的整个道德学说体系赖以建立的基础。风流不羁和怒气十足、为人苛刻的爱比克泰德是上述前一个学说的真正倡导者；而性情温和、通情达理、和善可亲的安东尼努斯是后一个学说的真正倡导者。

厄帕法雷狄托斯的这个被解放的奴隶，在年轻时曾遭受残暴的主人的侮辱，在年老时因为图密善的猜忌和出尔反尔而遭驱逐出罗马和雅典，被迫居住在尼科波利斯，并且任何时刻都可能被那个暴君流放杰尔岛或者处死，而他仅靠着他对人生最大的轻视的态度，保持自己内心平和安静。他从来不过度兴奋，他的言论一样也不会太过激烈。他表示对人生所有的快乐和痛苦都不在乎，无关紧要。

世间所有地方的权力高高在上的开明的君主、和善的皇帝自然不会有什么特殊的缘由去埋怨自己所拥有的统治地位，他善于对事物的一般进程表示满足，甚至善于指出一般人通常看不出的一些优美之处。他说：无论老年还是青年都有他的合理之处甚至是美妙之处；前者的年老体衰同后者的风华正茂，都是符合自然属性的。就像是儿童结束是青年，青年结束是中年一样，对老年人来说死亡也是一种恰当的结束。他在另一场合说：像我们平常说医生嘱咐某人去骑马，或去洗冷水澡，或去赤脚走路那样，那我们也可以说，神这个宇宙伟大的主宰像医生一样嘱咐某人生病、截肢，或者失去孩子，根据平日生活的医生的处方，病人咽服了一剂又一剂苦涩的药物，经历了一次又一次痛苦的手术，病人

都能很乐意地去忍受眼前的一切，仅仅因为对康复还抱有一丝丝的希望。像病人一样，人类希望神这个伟大的医生能够让自己保持健康、幸运和幸福，即使用这个最刻薄的方式。他完全相信：对全人类的健康、繁荣和幸福来说，对执行和完成丘比特伟大的计划来说，这个方式都是有意义的，也是必不可少的。如果不是这样的话，宇宙的主宰也不会开出这些处方，万能的造物者和指导者也不会容忍这些事情的发生。就像宇宙由极其微小、非常相称，而且彼此相辅相成的事物构成的庞大的、相互关联的体系一样，一切从表面上看起来都毫无意义的一系列接踵而至的事情都组成了各种因果关系大链条中的一部分，而且每个部分都是必要的。这些因果关系无始无终，而且遵循着宇宙本身的设计和安排，因此它们对整个宇宙的繁荣昌盛、存在和发展来说都是必需的。不管谁对降临到他身上的任何事情是接受还是不满，不希望这样的事情降临到自己身上，谁就是在希望存在和发展宇宙有机体的情况下，阻止宇宙这台机器的运转，去毁坏这条持续的大链条；就是在为了自己的蝇头小利去毁坏世界这部机器的运转。他在另一个地方说："啊！世界！一切事情对你来说是相宜的，对我来说也是相宜的。任何对你来说是及时的事情，对我来说也不会太早或太晚。四季更替带来的一切对我来说都是自然的果实。一切都听命于您的安排，一切都在您的怀抱，一切都是您的正常运转。有人说：啊！可爱的塞克罗普斯城。为何你不说：啊！可爱的天堂？"

据斯多葛派的学者或者斯多葛派的部分学者的一些非常卓越的学说，企图衍生出他们的所有怪论。

斯多葛派的智者尽最大的努力去理解宇宙这个伟大主宰的观点，然后尽力用这位上苍所在的角度来看待各种事情。但是由宇宙这个伟大主宰的安排顺序出现的形形色色的事件，在我们看来不管是不重要的还是非常重要的事情，对伟大的主宰来说，则如同蒲柏先生所说的那样，就像是肥皂泡破灭一样都是很平常的事情；并且打比方说，一个世界的毁灭也是这样，它们同样是他从开天辟地起就已注定的大锁链中的组成部分，都是同样正确的智慧、同样普济天下的和永不休止的仁慈的结果。对斯多葛派的智者来说，其他的所有的事物都是这样的。但确实有一部分的事物在进程中是需要稍微加以控制和支配的，在这些事物中，他尽

其所能做出合宜的行为，按照向他发出的他所了解的那些指令行事。但是他不担心自己尽了最大努力的事是成功还是失败。对他来说他所承担的这些小部分的事情是进展顺利还是遭受挫折彻底失败都完全不重要。假如这些事情完全都由他来安排的话，那么他就会从中选择一些而抛弃一些，但是这些事情并不是完全由他来安排的，所以他会信任一个才华出众的人，无论发生任何事情，他都像知道前因后果一样，都像他希望发生的事情一样而感到满意。所以在这个原则下，他做的任何事情都是完美的。当他伸出自己的手来做任何事情时，他所完成的每个行为，在各方面都与他为报效祖国而献身这个行为具有同等的价值，同样值得表扬和歌颂。使出最大的力量和最小的力量来缔造和毁灭一个世界像形成或破灭一个肥皂泡一样易如反掌、一样值得称颂、一样是同种非凡的智慧和仁慈的结果。对斯多葛派的智者来说，高尚行为相比不足称道的举动，并不需要作出太大的努力，前者和后者同样易如反掌，都是从共同的原则出发，并没有具有更大的价值，也不应得到更多的表扬和歌颂。

因为所有达到了这样一种十全十美的境界的人都是同样幸福的，所以不管他们如何趋近于这种完美的境界，只要有一点点不足，都同样是不幸的人。斯多葛派的学者说，因为那个在水下仅仅一英寸的人同那个在水下一百码的人都是同样无法进行呼吸，所以那个并没有完全自我克制的、目光短浅的和自私自利的人，那个除了追求正常的幸福之外还拥有其他迫切的欲望的人，那个因只想急于满足个人的、目光短浅的和自私自利的情感而陷于不幸与骚乱中，从而未能完全逃出这种深渊的人，同远离这种深渊的人一样不能呼吸那种自由自在的空气，不能享受聪明人的那种安全和幸福。因为聪明人的所有行为都是十全十美的，而且是同样的完美，所以所有那些并没有达到这种大智大慧境界的人都是有缺陷的，就像斯多葛派的学者们所自称的那样，有着相同的缺陷。他们说，因为真理与别的真理之间不会有谁比谁更正确之分，谬论与别的谬论之间也没有谁与谁更错误之分，所以光荣的行为与别的光荣行为之间不具有更大的荣誉，可耻的行为与别的可耻行为之间不具有更大的耻辱。因为打靶时偏离一英寸的人同偏离一百码的人同样是脱靶，所以不管谁在我们面前无理地做出对我们无关紧要的不恰当行为还是关系重大的不恰当行为，都具有相同的错误。例如，不合宜地并无理地杀死了一只公鸡的人，和不合宜地并无理地杀害了亲生父亲的人，都具有相同的

错误。

如果这两个怪论中的前一个完全只是一种曲解，那么第二个怪论简直就是荒谬，不值得对它作认真的考察。它确实十分荒谬，所以人们不得不怀疑是否在一定程度上被误解或误传了。无论如何我自己也不能相信：像芝诺或克莱安西斯这样据说是朴实无华和满腹经纶的人，居然是斯多葛派的这些或其他大部分怪论的创始人。这些怪论也只是荒谬的诡辩，无法给他们的理论体系带来任何荣誉，在此我不准备进一步加以阐述。我更倾向于把这些怪论归结于克里西波斯名下，他是芝诺和克莱安西斯的门徒和追随者，但是从所有流传到现在的有关他的著作看来，他貌似只是一个辩证法的空谈家，没有任何情趣和风采。他可能是最初把他们的学说编写成具有矫揉造作的定义的学院式的或技术性体系的人，他这样做简直就是灭绝所有道德学说或形而上学学说中的良知的最好的办法。人们认为他是过于呆板地曲解了他的老师对具有完善美德之人的幸福，以及任何缺乏这种品质之人遭遇悲惨时所作的那些生动描述。

斯多葛派的学者一般情况下也承认，在不具有完美的德行和幸福的人中，有一些人可能获得一定程度的成就。根据这些人所取得成就的大小，他们被分成不同的类型；他们不把可以做到的有缺陷的德行称为正义的行为，而称为规矩、恰当、正派和适合的行为，并对这些行为加上一个看起来或者可能合理的理性名称，西塞罗用拉丁文officia（能办的事情）来表达，而塞内加则用拉丁文conuenienti（适合的事情）来表达，而我更认同后者。那些有关不完美的但是可以做到的道德学说构成了斯多葛派的实用道德学。这是西塞罗《论责任》一书的主题。据说，另外有一本由马库斯•布鲁图写的，但已经失传。

造物主为了引导我们的行为而刻画出来的方案和次序和斯多葛派哲学所说的完全不同。

造物主认为我们最关心的事情和最能激发我们的欲望和厌恶、希望和恐惧、高兴和悲伤的事情是那些直接影响到我们，由我们自己控制和指导的那一小部分范围的事情，那些直接影响到自己、朋友或者国家的事情。假如这些情感太过强烈，造物主就会合理地给我们补救和纠正，而它们往往又很容易达到这样的程度。真正的，甚至是设想的公正观

众，内心的伟大的裁判，就总会出现在我们面前震慑和约束这些情感，使它们能够恢复到有节制的、合宜的情感。

如果我们用尽全力，所有那些能影响我们，由我们管理的那一小部分范围的事件仍然导致出现非常不幸的、悲剧性的结果，造物主就一定会给我们一丝慰藉。不仅是心中自己充分的赞赏会给我们带来慰藉，而且还有可能是更崇高和阔达的原则，对仁慈的智慧坚信和诚服，也能给我们带来慰藉，这种仁慈的智慧指导着人世间的一切事件，而且我们可以相信，如果这些不幸对整体的利益是必要的话，这种仁慈的智慧就不可能会让不幸发生。

造物主从来没有要求过我们把这样一种深层次的思考作为人生的事业和工作。他只是对我们指出，要把它作为我们在不幸中获得的慰藉。斯多葛派哲学则把这种思考当成是人生伟大的事业和工作。这种哲学道理告诉我们，在自己极其平静的内心之外，在自己内心所作的那些选择的合宜性之外，没有任何事情（除下述范围有关的事情）能够激发起我们的激情。这个范围指我们既没有也不应去进行任何管理或支配的、由宇宙这个伟大主宰管辖的范围。斯多葛派哲学要求我们要保持绝对平淡的心态，要我们努力地去节制以至根除一切我们目光短浅的和自私自利的情感，不许我们同情任何可能落在自己、朋友和国家身上的不幸，甚至我们不被允许同情那个富有怜悯之心而情感脆弱的公正的观众，目的是用此来让我们对神指定给我们作为一生中合宜的事业和工作中的成功与失败无动于衷和满不在乎。

可以说这些哲学推理会使人们的认识更加紊乱和困惑，但是它们无法打断造物主建立的原因和结果之间的必然联系。不顾斯多葛派的一切推理，那些顺理成章地激起我们的欲望和厌恶、希望和恐惧、高兴和悲伤的原因，由每个人对这些原因的真实感受程度，必定会在每个人身上产生其合宜的和必然的结果。在很多情况下，内心的判断在很大程度上会受到这些论断的影响，因此我们内心的理性如何能在这些论断的引导下抑制我们目光短浅和自私自利的情感，让我们保持冷静和作出正确的判断，这是一切道德学说的最大的目的。斯多葛派哲学对它的追随者们的品质和行为具有重大的影响是毋庸置疑的，虽然这个哲学会让他们行使不必要的暴力，但是更多地是教导他们做出高尚的行为和要广施善

行。

4.除了这些古代的哲学体系之外，还有一些现代的哲学体系认为美德在于情感的合宜性。我们正是根据恰当的情感，对激起这种情感的因素或对象而做出相应的行为的。克拉克博士的哲学体系认为，美德在于根据事物的联系采取的行为，在于根据对我们的行为是否合乎情理进行调整，使它能够适合于特定的事物或特定的关联。沃拉斯顿先生的哲学体系认为，美德在于根据事物的真谛，根据它们合宜的本性和本质而采取的行为，或者说在于根据其实际情况而不是子虚乌有的情况来对待各种事物。沙夫茨伯里伯爵的哲学体系认为，美德在于维持各种情感的恰当平衡，不允许任何情感超越它们所应有的范围。所有这些哲学体系在论述同一个基本概念时都多多少少存在一些片面的地方。

这些哲学体系都没有提出，甚至没有自称提出过任何能够判断或者搞清楚什么是情感的恰当性或者合宜性，提出明晰的精确的衡量标准。这种明晰的精确的衡量标准也只能够在没有偏见的见闻广博的旁观者的同情感中寻找了，在其他任何地方是无法找到的。

此外上述各种哲学体系对美德的论述，或是将要作出的论述（现代的学者并不是非常有幸能用自己的方法来进行这样的论述），这些描述本身来说毋庸置疑都是非常公正的。没有合宜性就没有美德，哪里提到了合宜性，就应给予一定的赞赏。但是仅对美德这样的论述是不完善的，因为虽然合宜性是构成具有美德的行为的基础，但它并不总是唯一的。在各种仁慈的行为中还会出现另外一种性质的行为，因为这些行为不仅仅应该得到赞赏，而且应该得到报答。这种应当给予高度尊敬的仁慈行为，或这种由不同情感自然激发出来的行为，现代任何哲学体系都未能成功或充分解释。对罪恶的论述更不够完善，这同样是因为虽然不合宜是导致每一种罪恶行为的基础，是必然会有的，但它并不总是唯一的。在各种无害性和无意的行为中，经常存在着荒谬和不合宜的东西。经常与我们相处在一起的人，处心积虑地对我们实施了有害倾向性的行为，除不合宜之外还有其特定的性质。行为人不仅仅需要被指责，而且需要受到相应的惩罚；我们不仅仅是讨厌他，而且他会成为憎恨和报复的对象。我们对这种行为的极度憎恶的感受，现代任何哲学体系并未成功地和充分地解释。

第二章　美德存在于谨慎之中的学说

伊壁鸠鲁学说主张美德存在于谨慎之中，并且有不少著作留传至今，它是关于该说法最古老的学说体系。但是，据后人研究发现，他的学说中的很多看法是从他之前的一些哲学家，尤其是亚里斯迪布斯那儿抄袭过来的。尽管包括他的敌人也作了这样的断言，但今天我们可以说，至少他运用那些原则的方法是完全属于他自己的。

根据伊壁鸠鲁的说法，肉体的快乐和痛苦是我们天生喜爱和厌恶的首要对象。他认为无需证明，人们总是自然地喜欢和厌恶这些激情的自然对象。没错，在现实中，快乐有时仿佛会被很适合地拒绝，然而，这并不是因为快乐本身，而是因为享受它，我们或许就会丧失更大的快乐，或者将会蒙受更多痛苦。与其得到一种这样的愉快，不如避免随之而来的痛苦。同样，痛苦有时仿佛被我们选择，但是，这也不是因为它是痛苦，而是因为忍受这种痛苦我们就可以或者避免遭受更大的痛苦，或者获得某种更加重要的快乐。据于此，伊壁鸠鲁得出结论：肉体的快乐和痛苦总是我们天生喜爱和厌恶的对象。他还强调，它们还是这些激情之唯一重要的对象。在伊壁鸠鲁看来，无论其他的什么东西成了这种渴望或厌恶的对象，那仅仅是因为它有助于产生快乐和痛苦感觉。由于能够引起愉快的感觉，权力和财富变成人们所渴望的对象，相反，穷困和卑微由于能引起痛苦而成为人们厌恶的对象。荣誉和名声也正是因为受到人们的尊敬和爱戴是使我们感到愉快和免受痛苦的最重要的因素，才得到我们的重视。由于他人的不怀好意、鄙视和怨恨会破坏我们的一切安全保障，并且会导致我们受到肉体上的苦痛，因此，无耻的行为和不好的名声成为我们竭力回避的对象。

伊壁鸠鲁认为，内心的快乐和痛苦，其实都是源自于肉体上的快乐和痛苦。一旦人们回忆起过去在肉体上的一些快乐，那么他的心灵深处就会感到由衷的愉快，并且渴望能再次得到那些快乐；而一旦触碰到过去在肉体上遭遇的痛苦，他的内心就会感到极度难受，并且深恐今后遭受同样的或是更大的痛苦。

然而，内心深处的快乐和痛苦比肉体上原来的感觉要广泛得多，虽然它们都来自肉体上的快乐和痛苦。肉体只能体会到眼前短暂的感觉，而内心还能把握过去和将来的感觉。记忆让人们回味过去，希望让人们畅想未来。因此，心灵所感受到的痛苦和享受到的快乐都比原来肉体的感觉广泛得多。伊壁鸠鲁指出，在我们受到最大的肉体上的折磨时，我们总是能发现：折磨我们的往往不是这些我们正在遭受的磨难，而是对过去惨不忍睹的苦难的回忆，或者对将来未知的痛苦的恐惧。如果仅仅考虑每种眼前的痛苦，割断它同过去和将来的一切痛苦之间的联系，那么它就渺小得不值一提。而这正是人们所说的肉体上尚能忍受的痛苦。同样道理，当我们享受到最大的快乐时，我们也总会发现：眼前一时的快乐的感受，只是我们愉快的感觉中的微小元素，我们的乐趣更多地来自对过去欢乐时光的愉快回忆，或者对未来美好生活的深切期望；心灵总是对快乐作出最大的贡献。

正是由于我们的快乐和痛苦主要是由内心的感受决定，因此如果我们身上的这一部分天性处于良好的状态，如果我们的想法和见解保持它们应该是的样子，那么，无论我们的肉体受到什么样的影响，都无关紧要了。如果我们的理智和判断力能占据优势，那么，即使我们的肉体遭受到巨大的痛苦，我们的心灵依然能够通过回想过去的快乐与展望美好的未来得到巨大的愉悦。我们还可以通过回想这种曾经快乐的样子来减轻自己痛苦的剧烈程度。因此，肉体上的感觉仅仅是眼前一时的痛苦，就其本身来说不会是十分强烈的。我们由于心中的某些念头而不断遭受更大的痛苦，减轻这种痛苦的方法就在于我们这样安慰自己：如果这种痛苦十分强烈，那么它就不会持续很长时间；如果它持续很长时间，那么它就有可能并不是十分惨痛的，而且我们或许有机会减弱这些痛苦，最不济的情况下，死亡也会帮助我们结束痛苦。这种情感态度在一定程度上已经给我们的痛苦带来了恰当的引导。伊壁鸠鲁说，人活着，死亡远离；人死了，生命远离。在他看来，死亡不是一种罪恶，而是包括痛苦和幸福在内的各种感受的终结。对于人类来说，死亡什么也不是。

如果眼下所经受的痛苦不足以使人恐惧，那么此刻的快乐必然也不值得追求，因为快乐的刺激性远远小于痛苦的刺激。所以，眼前的一种仅仅能使心情变得沮丧的痛苦，会使眼前的快乐也变得微不足道。比

如，身体和心灵都没有经历什么伤痛，那么身心所经历的快乐也不会多么强烈，即便这种情况下的快乐与众不同，但我们也并不能说快乐的总量有所改变。

因此，依据伊壁鸠鲁的说法，人生最完美的状态，所能享受到的最完美的幸福，就是身体感受到舒适，心灵感受到安定或平静。人类的所有美德都致力于实现这一天性追求的伟大目标。在伊壁鸠鲁看来，一切美德正是由于具有完成这一目标的倾向而被人孜孜追求，而不是因为它本身的缘故。

比如说谨慎，根据此派哲学，虽然它是一切美德的根源与基本要素，但人们追求它并不是因为它本身。心灵深处那种小心、勤奋和慎重的状态，也就是时刻注意和关注任何一个细微行为的影响，它之所以能够成为令人们感到愉快和高兴的事情，当然并非因为它本身的缘故。

同样道理，拒绝快乐，压抑我们对享乐的天然激情，虽然这是自我克制的职责，但也绝不可能是因为其自身的缘故而被人追求。人们对它的重视完全来自它的效用，来自它能够使我们延迟眼前的享乐以获取将来更大的享乐，或者使我们避免遭受有可能贪图眼前的享乐而可能遭受的某种更大的痛苦。总之，自我克制只不过是为了快乐而刻意算计的一种谨慎罢了。

人类天性不愿意追求辛苦劳作、忍受痛苦、直面危险或死亡，但是我们又经常坚强不屈地去经历这些处境。之所以这样做，只是为了避免更大的不幸。为了避免穷困带来的耻辱、痛苦，我们辛苦劳作；为了保护给我们带来快乐幸福的自由、财产，保护给我们带来安全的国家，我们勇敢面对危险、死亡。坚强不屈能使我们心甘情愿地做所有这一切，做我们当前处境中所能做出的最好的行为。坚强不屈表面看来展现了人的谨慎、理智与沉着，但在实际上只不过是在审慎地选择痛苦、劳作和危险：为了避免更加剧烈的灾难，而选择比较轻微的痛苦。

正义或公平同样如此。决不侵犯属于他人的东西，并不是因为它本身而成为人们所追求的事情。我占有我自己的东西，事实上肯定不会比你占有它更好。但不管怎样，你应当放弃任何属于我的东西，因为不这样做的话，将会激起人们的怨恨和愤怒。而你内心的安定和平静也会遭

到彻底的毁灭。你的内心将会满怀忧虑和惊恐，因为你会不时地想到人们总是准备给你惩罚，而且在你自己的想象中，你永远不会有什么力量、技巧和隐蔽之处足以保护你自己免受这种惩罚。而另一种正义，即对我们朝夕相处的邻居、亲属、朋友、恩人、上级或同事，做出相应的好事的这种正义，由于同样的理由而受到我们的喜爱。我们在所有这些不同的关系中所做出的合宜行为，会使这些同我们相处的人对我们尊敬和爱戴；如果没有这种行为，就会激起他们的轻视与憎恨。前种做法使我们感到舒适平静（这种舒适和平静是我们一切欲望中最大的与最根本的目标），后种做法却给我们带来相反的感觉。因此，对周遭人们保持谨慎的态度乃是一切美德中至为重要的品行，也是正义或公平的真谛。

以上所说就是伊壁鸠鲁有关美德本质的学说。似乎有点离奇的是，这个被描述为态度极为和蔼的哲学家，却没有注意到这一问题：即便这些美德或与之相反的品质给我们带来某种感受，但人们更加看重它们在他人身上所产生的影响，也就是说，人们更加看重自己是一个和蔼可亲、受人敬重的人，而不是和蔼、敬重给我们的身体带来的某种感受；相反，我们更愿意让自己的身体遭受憎恶、藐视，而不愿成为一个被憎恶、藐视的人。由此可知，我们渴望某种品质或厌恶某种品质，并不是出于它们所给我们的身体可能带来某种影响的考虑。

毫无疑问，这种学说和我致力于建立的学说体系是完全不一致的。但是，我们也并不难发现这种学说源自于人性的哪一方面，或者说从哪一个角度观察人性而由此得出这种看法或观点。由于造物主的聪明安排，在一切普通的场合，甚至对于俗世来说，美德是最真实的智慧，是获得安全和利益的最可靠和最聪明的方法。人们平时对我们的看法的好坏，同我们相处的那些人支持或反对我们，往往决定了我们事业的成功或失败。毫无疑问，要想获得利益并且避免他人对我们做出不利的评判，最好的、最有效的、最容易的和最便捷的办法，就是使自己成为给人产生好感的合宜对象而不是厌恶的对象。苏格拉底曾经说：“你想要被人称做一个优秀的音乐家吗？获得这个名称的唯一可靠的办法就是努力成为一个优秀的音乐家。同样，如果你想被人认为有能力像一个将军或一个政治家那样去为国效命，最好的办法就是去获得指挥战争和治理国家的艺术与经验，并成为一个真正的将军或政治家。同样，如果你想要

被人们看做是有理智的、节制的、正直和公平的，获得这些名声最好的办法是努力使自己成为一个理智的、节制的、正直和公平的人。如果你真的能使自己成为可亲的、被尊重的、被敬爱的对象，那就不必担心你不会很快获得你同胞们的爱戴、尊重和敬意。”由于实实在在施行美德通常能带来如此之多的利益，而胡作非为则经常损害我们的利益，因此基于对这两种相反趋势的考虑，前者就被打上了某种附加的美和合宜性的印记，后者则被看做是丑恶的与不合宜的。自我约束、心宽体胖、坚持正义、善良和蔼，并不是仅仅因为它们本身固有的品质而受到人们的赞同，而是因为它们往往被看做具有最高的智慧和最实在的慎重这种附加的品质。相反的品质，即放肆、胆怯、不义、龌龊等为人们所非难，不仅因为它们固有的品性，更是因为它们拥有最低的见解和最不堪的软弱这种附加的品质。伊壁鸠鲁似乎仅仅注意到所有美德中的一种合宜性。那些努力说服他人用美德指导自己行动的人，最容易想到的就是这种合宜性。但是当人们通过他们自己的实际行为甚至是他们的口头禅，明确地证明美德所具有的天然优点不可能对他们有任何影响力，又怎么可能只用说明他们的行为愚蠢并且将来还会为此倒大霉来打动他们的心呢？

伊壁鸠鲁通过把各种美德都归结于一种合宜性，满足了一种癖好，虽然这正是所有人都会有的天然癖好。但是，一些哲学家更加喜欢这种癖好，以此来显示自己伟大的聪明才智。这一癖好就是，根据尽可能少的原则来解释一切不同的现象。当伊壁鸠鲁在他的学说中把各种各样天然的喜恶对象都归结为肉体的快乐和痛苦时，他无疑已更深地陷于这种癖好之中。这个一生狂热地支持原子论哲学的伟大人物，能够通过研究物质最普通、最明显的细小部分的形状、运动和排列而推导出人体的一切力量和技能，并由此感到由衷的快乐。相信当他用同样的方法，从普通的、常见的东西下手，来说明心灵中所有的情感和激情时，他无疑会获得同样的满足。

伊壁鸠鲁的学说体系与柏拉图、亚里士多德以及芝诺的学说存在相同之处，表现在他们都认为美德就是鼓励人们用最合适的方法去获得或避免天然欲望的各种对象。但是，他们还存在一定的区别：首先，他们对天然欲望的基本对象界定不同；其次，他们对美德的优点，或者这种品质应当得到尊敬的原因所作的解释不同。

在伊壁鸠鲁看来，每个人的天然欲望就是肉体上的快乐与痛苦，除此之外别无他物。而其他三位哲学家却认为还包括很多其他内容，比如知识，我们的亲人、朋友、国家的幸福等等，我们是因为喜欢这些东西本身而追求它们的。

伊壁鸠鲁还认为，美德本身并不值得去追求，美德本身也不是天然欲望的根本目标，它之所以受到人们的尊敬，是因为它具有避免痛苦以及获得安逸和快乐的作用。但是，其他三位哲学家却认为，美德之所以是人们喜欢的，不单是因为它能够帮助我们实现天然的欲望，更是因为它本身就已经比我们喜欢的其他东西更值得我们珍惜。在他们看来，由于人天生是要进行行动的，所以，人的幸福并不会必然地仅仅由于他那些被动的愉快感觉而存在，它更多地存在于那些他主动努力的合宜性之中。

第三章　美德存在于仁慈之中的学说

那些认为美德存在于仁慈之中的学说，虽然我以为不如我已经论述的那些学说古老，然而，它们同样也并非年轻。它们大概产生于奥古斯都时代以及其后的大部分哲学家之中。他们自命为折衷派，向世人宣称他们主要追随柏拉图和毕达哥拉斯的学说，因此他们被冠以后期柏拉图主义者的称号。

根据这些哲学家的看法，仁慈或爱心是神性行为中唯一采用的原则，它指导着所有其他品质的发挥与运用。神运用自己无穷的力量和智慧寻找各种解决问题的方案，而其目的正是为了实现他的慈善。但是，仁慈无论如何都是一种无比崇高和足以支配一切的品性，相比较来说，其他所有的品性都成了附属的事物，神所表现出来的所有仁义或道德其源泉就在于此。人类心灵深处的一切完美和德行，其实都来自于和神的美德具有的某些相似或相同的品质中，也就是说，它们依据那些同样影响神的一切行为的仁慈和仁爱的相同原则。当人类的所作所为，是出于这种高尚的动机，才能真正称做是完美的行为，换种说法，也就是说可

以被神称做具有一些优点。我们能够施行神的行为，唯一的限定条件就是我们也要做出充满慈爱的行动，并且模仿神的慈善行为就像我们自己的行为一样。只有这样，我们才有资格宣扬和赞美神的种种美德，向神表率我们的恭顺和善良，并且通过培养我们内心同样神圣的原则，把自己的感情锻炼得同神一样优异，以此成为神注重和喜爱的对象，最终实现与神的沟通和交流。而以上这些正是哲学家们要启迪我们去达到的主要目标。

这种学说，受到古代基督教会德高望重的神父很大的尊重，在宗教改革之后，它同样为一些知识渊博、品德高尚、和蔼可亲的神学家，特别是拉夫•卡德沃思博士、亨利•摩尔博士以及约翰•史密斯先生所接受。不过，在所有支持这种哲学学说的古代和当代的学者中，已故的哈奇森博士，无疑是最有影响力的一个，他本人一直被看做观察力敏锐、思路清晰、富有哲理性，而其中最引人注目的当属他的理智和远见。

从很多人经历的人性现象来观察，美好的德行的确来自于仁慈。上面已经论述过：适当的仁慈是一种高雅的和令人感到愉悦的情感，它会引起双重的同情，从而虏获我们的欢心；由于它将会给他人带来利益，所以它也成为人们感激和报答的主要对象。根据这些理由，我们觉得仁慈远远比其他任何感情都重要。另外，前面我已经说过，即便仁慈带来某种软弱或胆怯，我们仍然不会对之产生憎恶。谁不憎恨过分的敌意、过分的自私或过分的怨恨呢？不过即便是极其过分的，甚至带有偏心的友爱，却并不如此令人生厌。唯有因仁慈所带来的行为，可以无限制地实施，而无须关心或注意其是否合宜，而且它自身还能一直保持迷人的氛围。甚至纯粹出于本能的善意，也存在一些动人之处，这种品性激励个人不断地为他人提供帮助，而从来不去考虑这些帮助是否会获得赞扬或责备。但其他的一些激情并没有这么幸运，一旦它们变得不合时宜，它们就将遭到人们的讨厌和唾弃。

仁慈给予那些出自此品性而产生的行为一种高于其他任何行为的美，因此，一旦缺乏仁慈感情，更别提和仁慈对立的感情，会自觉地将一种特殊的丑陋缺陷带给类似倾向的任何行为。一些有害的行为常被看做是天经地义应该受到惩罚的，就是因为这些行为缺乏对自己邻人的幸福表示足够的关注。

除了以上内容哈奇森博士还说，一旦发现某种原来被认为出自仁慈的行为中含有其他的动机，我们对这种行为原来持有的赞同感觉，立刻会按照人们认为这种动机影响这种行为的程度的多少而随之减弱。举个例子来说，假如一个本来被看做是出自感激之心的行动，被人发现原来它是为了得到其他新的恩惠的期望；或者，一个被认为出自爱国之心的行动，却被人发现是为了得到金钱的报酬，这样的发现必然会完全打消这些行动具有优点或值得称赞的所有看法。由此可知，任何自私动机的行为，就像混有某种不纯物质的合金一样，削弱了甚至完全取消了不混有自私动机下的行为所应该具备的意义。因此，哈奇森得出结论：美德一定且只能存在于纯粹而又无私的仁慈之中。

相反的情况是，如果发现有些平常被我们看做是出自某种自私动机的行为却是由于仁慈而产生的，无疑会大大增加我们对这些行为价值的评价。比如，一个人尽一切努力去增加自己的财富，但他没有什么别的动机，只是想利用自己的财富做一些有益的事情并且对别人作适当的报答，那么我们就只会更加敬爱这个人。这样一种考察，似乎更加坚定了这个结论：有且只有仁慈才能赋予任何一种行为以美德的盛誉。

最后，他认为，在怀疑者们关于什么是正当的行为的争论中，公众的利益是他们都不断提到的标准。据于此，他们普遍地达成一致：只要是有助于促进人类幸福的行为，就是正确的、值得赞扬的并且具有美德的；而相反的，也就是错误的、应当责备的和邪恶的行为都是不利于人类幸福的。在后来发生的关于消极顺从和抵抗权力的争论中，人们看法不同的唯一一点是：在传统利益受到侵犯时，毫无斗争精神的盲目服从是否有可能比起义造反带来更大的灾难？总的来说，他认为那些最有助于人类幸福的行为是否同样在道德上也是好的，这从未成为一个问题。

因此，由于仁慈是唯一能使任何行为都具有美德品性的源泉，所以，当某种行为所展示的仁慈越大，这种行为必然能得到越多的赞扬。

那些致力于谋求更大团体的幸福的行为，由于它们比旨在谋求某个较小圈子的幸福的那些行为具有更大的仁慈而相应地具有更多的美德。所以，那些关注一切有理智生物的幸福的感情是最有美德的。相反，那种以个人的幸福，比如某个儿子、兄弟或朋友的幸福为目标的感情，可

能是那些还说得上是具有一定美德的感情中美德最少的一种。

美德的极致，在于把我们的全部行动引导到最大可能地增进他人利益，在于引导所有较低级的感情服从于增进人类普遍幸福，在于仅把自己看做芸芸众生中的一员，只有在不违反或有利于实现全体的幸福时才能追求个人的幸福。

自爱，无论在什么程度或方面，都不会成为一种美德。一旦它侵犯了他人的利益，它就是一种邪恶。而当它除了使个人关心自己的幸福外并没有产生别的什么影响时，它仅是一种无害的品质，即便它不应该得到赞美，但同样也不应该受到责难。人们在各种自私自利的动机的牵绊下，还能够尽力去完成那些仁慈行为，则更应该受到赞美，因为他们的这些行为表明了仁慈所具有的坚强力量。

哈奇森博士坚定地不承认自爱在一定条件下能成为具有美德行为的动机，在他看来，即便人们关注对自我的赞许，并由此得到快乐，或者使自己的良心得到安慰，它也同样削弱了仁慈的意义。在他看来，那种关注是一种自私自利的动机，只要是它对人们的行为还能起到作用，那只能证明一个人纯粹而又无私的仁慈之心尚有不足之处。只有那些纯粹而又无私的仁慈，才能给人的行为打上美德的标记。然而，根据普通人的看法，对自己内心的关注并非是一种会在某种程度上削弱人们行为美德价值的东西，它反而被看成是应该得到美德这个称号的唯一动机。

以上就是这个和蔼的学说对美德的本质所作的解释，该学说有一个独特的倾向，就是希望能够培养人们最高尚的和最令人愉悦的感情，因此他认为自爱毫无公平公正可言，并且绝不会给那些受它影响的人带来任何荣誉，他试图以此在一定程度上消除人们心中自爱的念头。

正如我已给予充分说明的其他学说缺乏解释美德的独特性从何而来一样，该学说也具有一些相反的缺陷，也就是它并没有对较低层次的审慎、警惕、谨慎、克制、坚持、坚定等从何而来给予充分的说明。该学说仅仅关注我们各种情感倾向于产生的有益或有害的后果。而对于这些后果是否合适，是否相称，则完全被忽略了。

在我们普通人看来，关心自己个人的幸福和利益，在很多情况下其

实是一种值得赞扬的行为。而那些通常被看做是从私利的动机中产生出来的品质，比如节俭、勤奋、专心、慎重等，也往往能够得到人们的尊重和赞赏。的确，存在自私的动机，经常会玷污那些本应由于仁慈的参与而获得赞赏的善行。但是，产生这种情况，并不是因为自爱本身没有美德的成分，而在于仁慈在这些特定场合缺乏它应有的强烈硬度，而且和它的对象不相适宜。因此，总的来说，这种品质是存在一定缺陷的，应该受到责备而不是赞赏。在一些本来仅靠自爱的品质就足以支持我们进行的行动中，混有慈善的动机，无疑不会削弱我们对该行为适宜性的认可，或者是削弱我们对作出这种行动的人具有美德的评价。我们没有必要怀疑任何一个人会在自爱方面存在不足，但是，一旦我们相信有人如果仅仅是为了关照自己的家庭或者朋友，而适当地关注自己的健康、生命或财产，这些仅靠足够自爱就能实现的动机，那么像他这样无私的天性，显然应被视做是一种缺点，即便它显得十分可爱。这种缺陷虽不至于导致个人成为被轻视或憎恨的对象，但至少也是令人可怜的对象。它多少还会给个人尊严和受人尊敬的程度带来损失。粗枝大叶和不知节俭，常常遭到人们的责难，这并不是由于它们缺乏仁慈的动机，而是由于对自己的利益缺乏适当的注意。

行为是否能够促进社会福利和秩序常常被一些哲学家当做判断个人行为正确与否的标准，但我们并不能由此简单地推断，对社会福祉的关心是行为的唯一有道德的动机，而只能说，在所有行为的动机中，它是最重要的，并且能够压倒所有其他动机。

慈爱或许是神行为的唯一准则。而且有一些似乎非常能站住脚的理由正在试图说服我们进一步去相信这些。一个独立的、神通广大的神，对外界没有任何要求，其幸福完全来自于他本身，其行动还会存在什么别的动机，这简直是不可想象的。但是，不管神的情况如何，对于不完美的人这种生物来说，他需要大量外在的物体维持自身的生存，因此必然会有很多行为动机。假如说因为人类的天性中会经常影响我们行动的那些感情，在任何场合下都不能被看做是一种美德，或得不到人们的尊敬和称赞，那么，人类生活的环境就未免太糟糕了。

以上所论述的三种学说：主张美德存在于合宜性的学说，主张美德存在于谨慎之中的学说，以及主张美德存在于仁慈之中的学说，是关于

对美德本性所作的三种最具代表性的讨论。其他的关于美德性质的说法，无论看起来有多大差别，都很容易把它们归纳到上述三种学说的一种中去。

有一种认为应该把美德看做是对神的意志的服从的理论，既可以归入到认为美德存在于谨慎之中的学说里，也可以归入认为美德存在于合宜性的学说中。如果有人提出这样的问题：我们为什么要服从神的意志？假如提问者是由于对我们是否应当服从神而持怀疑态度才提出问题，那就可以认为他是一个极其不敬神、荒谬邪恶的家伙。如果并非是这样，那么这个问题只有两种答案，即如果我们服从神的意志，那么他将永远给予我们恩惠，永远奖赏我们，而如果我们不服从他，他则会无休无止地惩罚我们；另一个答案是，即使我们不是很关心自己个人的幸福或在意神赐予的恩惠或惩罚，一个生命体还是应该对他的充满无穷力量和完美的创造者怀抱顺从之心，以此达到某种和谐与合宜。除此之外，很难想象，这个问题还有别的答案。假如我们认可前面一种回答，那么，美德就存在于谨慎之中，也就是说，美德存在于对个人的最终利益与幸福的适当追求之中，而其最根本的原因就在于我们是被迫服从神的意志的。如果第二种答案是恰当的，那么也就是认为美德存在于合宜性中，因为我们必须服从神的理由，是服从和谦逊的情感与神的卓越伟大的存在构成了一种恰当性与合宜性。

还有一种学说认为美德存在于效用之中，它其实是与美德存于合宜性的学说相一致。这个学说认为，能够使自己本人或他人感到愉快或受益的一切品性，都可以看做是美德，可以得到人们的赞赏。而与之相反的一切品质，都被当做是邪恶的不道德的，应该受到人们的唾弃。事实上，任何一种品性是否合宜或有用，往往取决于它被允许存在下去的程度。只要一种感情被限制在一个合适的范围内，那么任何一种感情都可以看做是适宜的。而一旦它超过了这个合宜的界限，就会变成有害的。因此，根据这个学说，美德并不取决于哪一种感情，而是在于所有感情的合宜程度。这个学说和我在前面一直在努力建立的理论之间的唯一区别，在于它不是把旁观者心中的同情或相应的情感，而是把效用看做适宜程度的最自然和最根本的标准。

第四章　美德存在于邪恶之中的学说

我前面所有已经阐述过的那些理论中都存在这样的假定，即无论美德或者罪恶存在于什么之中，它们之间总是存在着真实的和本质上的区别。比如说，在一种感情是否合宜、是否是仁慈的或存在其他动机的、是否是小心谨慎的或轻率鲁莽的之间，总是存在真实的和根本的差别。此外，所有这些学说都倾向于鼓励值得称赞的品行和应该谴责的行为。

或许，某些学说理论中确实存在一些试图打破各种情感平衡，倾向于使人更加注重一些行为原则而排斥其他原则的现象。那些认为美德存在于合宜性之中的古道德学说，仿佛单纯是为了宣扬那些高贵的、庄严的、令人敬重的美德，它鼓励人们加强自制力和自控力，尤其是增加那些坚强不屈、宽容大度、不计成败的品德，它同时还让人们轻视那些外在的痛苦、贫穷、流放甚至死亡等属于肉体上的灾难。在该学派看来，只有通过这样的努力才能够达到行为中最高尚的合宜性。相比之下，它很少强调那些温柔、和蔼、亲切的美德，包括那些宽容仁慈的美德。并且与之相反的，它常常被视为，尤其是斯多葛派的学者，一个充满理智的人心中不应该容纳的缺点。

另一方面，把美德置于仁慈之中的学说，当它全副精力去宣扬和培育那些比较温和的美德时，仿佛已经完全忘记考虑那些庄重和值得尊敬的品质。它把它们仅仅看做是一种道德的能力，不能够和真正的美德相提并论，享受同样的尊重和赞赏。它还把那些所有可能使我们仅仅关注自身利益的动机，当成更糟糕的东西来处理。它认为，这些行为的原则和动机，不但本身没有任何有用的价值，而且当它们和仁慈联手的时候，还会使仁慈的价值下降。它宣称，当谨慎仅仅用来增加个人的私利，那么它也不能被看做是一种美德了。

另外，主张美德存在于谨慎之中的学说，在它极力鼓励小心、谨慎、严密、理智与克制等品性的同时，在同样的程度上也贬低了温和的和可敬的美德，对于前者，它剥夺了其优美的特性，而对于后者，其崇高则被抛之脑后。

不过，即使这三种学说存在这样或那样的不足，它们每一种都倾向于鼓励人类内心深处最高贵的和最值得赞赏的品性。如果普通人，甚至只有那些少数自称能够按照其中一种道德哲学的要求来生活的人，施行了上述三种学说中的一种，那么，我们的社会无疑会得到改善，而我们自己也可以从那些学说中学习到很多既有价值又很独特的精神。假如能够通过告诫和规劝就使人们获得坚强不屈和宽宏大量，那么古代认为的美德存在于合宜性之中的学说就足以达到这一目的。假如用同样的方法能够使人心变得仁慈和蔼，使我们对同自己相处的那些人充满广博的仁爱之心，那么，强调美德存在于仁慈之中的学说似乎就能产生这种效果。很显然，伊壁鸠鲁的学说是相对来说最不完善的，不过我们仍然可以从它那里看到和蔼可亲的与令人尊敬的美好道德，是怎样促进我们实现自己的幸福，帮助我们获得甚至属于现世的快乐、安全与平静。伊壁鸠鲁把幸福放在得到安全和欢乐之中，因此，他试图告诉人们，获得这种无价之宝的最好也是最保险的方法就是美德。美德能够给我们带来心灵的恬静与安稳，因此很多哲学家对它称赞不已。伊壁鸠鲁当然也没有忽视这个问题，但他主要强调的是那种柔和的品质对我们的外在成功和安全会发生什么影响。因此，他的著作才在古代受到那么多哲学家的重视和研究。西塞罗是伊壁鸠鲁学派的最大敌人，但是，他用来反驳伊壁鸠鲁的那些最有信服力的论点，即单靠美德就足以得到幸福，却恰恰来自伊壁鸠鲁学说本身。塞内加是一位斯多葛派哲学家，该派以反对伊壁鸠鲁著称，但是他曾经引用最多的却是伊壁鸠鲁的论述，远远超过对其他哲学家话语的引用。

但是，还有一种学说仿佛完全抹杀了邪恶和美德之间的分别，它的倾向于社会来说是有害的。我在这里指的是曼德维尔博士的学说理论。尽管他的看法几乎在任何一个方面都是错误的，但是，从特定角度看，他的看法似乎和人性中的某些表象存在契合之处。这些现象在曼德维尔博士粗俗却不失活泼的文笔下，被加以夸张和修饰，因此看来仿佛镀上了一层貌似真理或真实的光彩，使一些缺乏鉴赏力的人上当受骗。

在曼德维尔博士看来，任何出于对适宜、对令人赞扬和钦佩的行为充满认同而做出来的行为，其本质上却是出自自身对赞扬和表彰的喜好，或者出自自身的虚荣心。他指出，每个人都更加关心自己的幸福而

不是别人的，他绝不可能在内心中真心地希望他人的成功比自己的更重要。即便从表面看来，他的确不是如此，但是我们还是可以肯定，接下来，他仍然会按照自私自利的原则去做事。他有许多自私的热情，虚荣心是其中最强有力的一种，他经常会因为周围人的赞美而感到心花怒放和欣喜若狂。有时候，他看似为了同伴的利益而牺牲自己的利益，但其真实的原因是，他清楚地知道他的这一行动和他人的自爱是相适宜的，通过这种行为，他将得到周遭人给予他的最高的赞美。在他看来，他由赞美而得到的快乐和幸福，要远远大于他为了同伴而牺牲的利益。因此，从这个角度来说，他的行为的的确确像他在别的场合所做的事情一样，是出自同样自私自利的目的。然而，他却由此感到很满足，而且他告诉自己他这样做是完全无私的。因为这件事情如果不这样解释，那么对于他或者别人来说，都丝毫不应该得到赞赏。因此，在曼德维尔看来，一切的公益精神，一切把公益放在私人利益之前的行为，都只不过是对他人的蒙骗和欺诈；这种被大肆夸耀，被人们争相模仿的美德，不过仅仅是虚荣谄媚和高傲自私的产物罢了。

在这里，我并不准备探讨最慷慨大方和最有公德心的行为是否有可能在某种意义上不是来自自爱。在我看来，该问题的答案对确定美德的本质没有什么重要性。因为，自爱往往只是美德的一个行为动机。我只想证明，那种想要做出光荣的和高尚的行为与那种想让自己受人尊敬和赞赏的信念，决不能简单地被扣上虚荣心的帽子。甚至对那些与自己真实名声相符的声望与荣誉的喜好，希望自己身上真正可贵的品质能给自己带来尊敬的欲望，也都不能被称做虚荣。前者是对美德的喜好，是人性中最高贵最美好的热情；后者则是对真正的光荣的喜好，其热情比前者稍低一级，但是它的高尚程度也就仅次于前者。有些人期待自己的某些行为受到赞扬，可那些行为却根本不值得赞美，或者不值得得到同他的期待一样高的赞美，例如，他致力于使用外在装束来提高自己身份，或者平常会出现一些很不优雅的言行举止，这样的人，才可以被称做是真正虚荣的人。有这种问题的人，他们渴望自己受到别人的称赞，但即便是他们自己，也明白那些品行是不值得得到这样的赞美的。那些空洞无知、根本不配有显赫的地位的纨绔子弟，那些经常吹嘘自己在一些并不存在的冒险活动中的显著功绩的吹牛撒谎者，那些根本就没有资格染指某一作品却装作是作品作者的抄袭者，这几种人才能被称做是有虚荣

心的人。还有一种人，他对于别人仅仅在心中尊敬与赞美他，远远不会满足，他更加喜欢人们大声喧闹地欢呼对他的赞美，他希望耳朵里总是不停地响起各种赞美之声，他焦急地、不停地请求人们向他表示尊重，他喜爱头衔，被恭维，被拜访，被伴随，被人在公共场合充满敬意地礼遇和款待。这种人的虚荣完全不同于前面所谈到的两种激情，前两种是人性中最高贵和伟大的热情，而这种轻浮的虚荣却是最低级和幼稚的。

上述三种激情，第一种是希望得到与自己真实名声相符的声望与荣誉，第二种是希望自己身上真正可贵的品质能给自己带来尊敬，第三种则是由于无聊的虚荣心作祟，而希望永远得到他人的赞美，它们虽然看起来有很大的不同，前两种能够得到人们的赞扬，而后一种则被人们所鄙视，然而，它们之间却存在一些细微的相同之处，就是因为存在这些相同点，才导致那位朝气蓬勃的作家用夸张和幽默的文笔对它们进行了曲解。虚荣心和真正的对于荣誉的喜好因为都追求尊敬和赞扬而具有某种相似点，但事实上，它们是不一样的，前者属于一种正当的、合理的、公正的激情，而后者则显得不义、荒唐、幼稚。一个期待以真正的品行来获得他人尊重的人，他只不过是在渴望他本来就有正当权利获得的东西，一旦拒绝给他那种东西，无疑将大大伤害他。与此相反，一个在任何条件下都要求得到别人尊敬的人，他只是在要求他没有资格得到的东西。前面的一种人，很容易知足，他们不会猜疑或者怀疑人们是否足够尊敬他们，并且很少苛求那些外在的展现他荣誉的标志。后一种人，心中不懂知足，总是在时刻怀疑人们是否按照自己希望的给予他足够的尊敬，在他内心深处，他意识到自己所渴求的其实是超过他所应得的，所以，即便是礼仪上一个微乎其微的疏忽，也会被他看做是天大的耻辱，是别人对他轻视的重要表现。他焦躁不安，始终担心别人是否不再尊敬他了，因此，他更加渴望得到新的对他表示尊敬的表征，他的正常的好心情永远建立在别人对他的阿谀奉承上。

在希望自己成为得到荣誉和尊敬的人和希望得到荣誉和尊敬之间，也就是说在对美德的热爱和对光荣的热爱之间也存在相似之处。它们不仅在都希望成为值得尊敬和礼遇的人上相似，而且在两者对荣誉和尊敬的热爱上都类似虚荣心那种品质，也就是某些涉及他人心里的感觉上也存在相像之处。即使是一个最为宽宏大度的人，他为了美德本身而喜欢

美德，他根本不在意人们对他作何种评价，但是，他还是很乐意听到别人对他的看法是什么，也就是说他还是很高兴知道一旦没有得到真正的荣誉和赞赏，他自己仍然是人们尊敬的对象，并且假如人们保持冷静、公平，充分认识到他行为的动机和详细情况，依然会一直尊敬他赞美他。虽然他从来都不在乎人们对他到底是什么样的看法，但他却极其注重人们应该怀有的那些评价。他所有高贵和伟大的行为，关键全在于无论别人对他抱什么看法，他自己都应该具有的高尚情感。当他把自己放在别人的位置上，他并不仔细考虑别人的看法是什么，而是考虑它们应该是什么，这样他对自己的行为就总是有一个很高的评价。虽然不是考虑他人的看法到底是什么，而是考虑合理的情况下这种评价应当是什么，但由于在对美德的喜爱中，还要牵涉他人的感觉，所以在这个层面上，对美德和光荣的热爱之间有某些类似之处。但是，在另外的方面，两者还存在非常重大的不同。一方面，一个只会根据什么是对的和适宜的而去做事的人，一个只考虑尊敬与赞扬的合适对象，即使这尊敬和赞扬永远和他无缘也坚持不懈做下去的人，他的行为动机可以看做是人性中最高尚和神圣的。另一方面，一个虽然希望得到自己应得的赞赏但却急不可耐的人，虽然大概说来他也值得赞赏，但他的行为动机中却掺杂了过多人性的弱点。这类人非常易于由于他人的无知与不公平而受到伤害，而他自己的幸福也可能由于敌人的忌恨和大众的无知而遭到打击。另一种人的幸福则与之相反，他们完全不受外在事物的影响，不受命运的摆布，他人的不公不正对他的幸福不会产生任何影响。他认为那些由于人类的无知而强加在他身上的那些耻辱和怨恨，完全不属于他个人，他并不因此而感到受伤害。人类对他的轻蔑或者仇恨来自于他们对他的品行的误解。假如人们能够了解他，他肯定自己会得到他们的尊敬与爱戴。更加准确地说，人们所憎恶和鄙视的那个对象并不是他，而是一个被他们误当做是他的人。就像在化装舞会上，我们的朋友装扮成我们的敌人和我们相遇了，我们借机对他发泄了我们的怒气，这种事情只会使我们觉得有趣而不是感觉受到羞辱。不过，人性很难达到这一步。虽然除了那些最软弱和最卑劣的人外，没有人会因为那些虚假的荣誉而感到很高兴，但与此矛盾并且令人十分惊奇的是，虚假的耻辱却常常会使那些表面看来极其坚强和理智的人感到屈辱。

曼德维尔博士并不满足于把虚荣心这种肤浅的动机看做是那些通常

被看做是美德的行为的根源。他还试图指出人类的美德在很多方面还不完美。他曾经说过，人类的美德从来没有实现过像它自称的那种完全无私的境界，因而，那些似乎展现了美德的事件，不过是对我们的激情的一种暗地纵容，而并不是对激情的征服。他把那些任何没有达到极端禁欲苦行的地步的享乐，都看做是严重的奢侈和好色。在他看来，任何物件，一旦超过了人们维持生存所必需的地步，就成为一种奢侈品。即便是穿上一件干净的衬衣，或者住所略微方便，那都是不道德的。他把合法婚姻中的性爱娱乐看做是和放纵性爱热情一样淫荡的东西，并且嘲笑那种一般人很容易做到的节制和贞洁。他用语的含糊性和模糊性，就像在其他许多场合一样，遮蔽了他推论中的诡辩性。有一些人类的激情，除了那个令人不悦的名称外，没有其他的名字了。旁观者更容易在这种程度上而不是在别的什么程度上注意到那些激情。一旦它们使旁观者震惊，让他们感到反感和不安，他们自然而然就会注意到它们，给它们起一个名称。但当这些激情和旁观者的心情状态完全吻合时，他们便很容易忽略它们，由此完全忘记该给它们一个名称，即便给它们取了一个名字，其作用也不是为了凸显它们还能被允许存在的程度，而是表示这种激情所受到的征服和抑制。比如说，享乐与性交，它们作为喜好快乐和性爱的名称，似乎是在展现那些令人不快和不道德的程度。与之相反，克制和贞节，这两个词似乎更多地表示激情所被征服的程度，而不是其仍然被允许存在的程度。所以，当他能说明这些激情在若干程度上尚存时，他就认为自己已经完全否定了克制和贞节这种美德存在的事实，并且已经完全向世人揭示出美德不过是对疏于防范的人性的哄骗而已。但是，美德并没有要求我们让那些它试图抑制的对象处于完全麻木不仁的状态中。它仅仅是要限制那些激情热烈的程度，使其不伤害个人，同时不致影响社会。

曼德维尔在书中把每种激情，无论其强烈程度或者其作用的方向是什么，都看做是邪恶的和不道德的，这正是该书最主要的错误。无论什么东西，只要是他觉得和人的感觉相关，他都把它看做是虚荣心。正是通过这样的诡辩，他得出了他所认可的最终结论，即个人的恶行是公众的利益。假如一个人热衷于豪华的物品，喜爱各种高雅的艺术品，喜欢各种方便人们生活的东西，追求那些给人带来快乐的衣服、家具或工具，欣赏建筑物、雕塑、图画或者音乐，即便这个人家境阔绰，进行这

些活动丝毫不会带来什么不利影响，那么这个人在曼德维尔看来，也是一个奢侈、好色之徒。奢华、好色，的确属于公众利益，但其产生的原因正是源自那些他认为应该被赋予骂名的品行的鼓励，而且一旦缺少那些品行，这些公共利益将会因为缺乏受众而走向衰败。在曼德维尔博士之前的时代曾流行这样的禁欲观点，即主张用美德彻底消除人类的一切激情和欲望，这正是曼德维尔善恶不分的学说的基础。曼德维尔博士很容易证明以下观点：首先，人类从来没有制服过自身的激情，其次，假如人们真的根绝了各种欲望，那么由此也会根绝一切产业和商业，也就是在一定程度上根绝整个社会的活动，因此，这样做将会对社会产生极大的损害。通过第一种结论，他似乎证明了人类根本没有真正的美德，它不过是人类用来进行欺诈和蒙骗的工具。而凭借第二种论点，他似乎又说明了个人的恶行，能给社会带来兴旺发达，由此，个人恶行构成了大众的公共利益。

以上就是曼德维尔博士的学说体系，它曾经一度在世界上引起巨大的反响。虽然它的出现，或许并没有给这个社会带来更多的罪恶，但毫无疑问，它使得那些因为其他原因而犯罪的人更加厚颜无耻，他们自此可以以前所未有的放荡大胆，公开招认他们极其恶劣的犯罪动机。

但是，尽管这个学说是如此有害，若不是它在某些方面接近真理的话，它绝不可能骗过这么多人，绝不可能使那么多坚持更好的哲学信仰的人们如此震惊。自然科学方面的理论，有可能在没有任何真实依据，和真理也没有任何相似之处的情况下，却可以看起来非常有理，并且长期被人们普遍接受。例如笛卡儿所论述的旋涡理论，在将近一百年的时间里被一个十分富有智慧的民族长期看做是对天体运动最合理的解释。但是，现在已经有人证明出来，而且这个结果也已经被全世界的人信服，那些想象中的旋涡根本就不存在，不仅在实际上不存在，而且也完全不可能存在，即便它们存在，也不可能产生任何被归结于它们的结果。但是，道德哲学不可能遇到这样的情况。假如一个人声称要解释我们的道德情感的起源，他绝不可能把我们欺骗得如此彻底，不可能如此和实际情况脱节，甚至和现实没有任何近似的地方。就像一个远行者向我们讲述远处的情景时，或许可以利用我们的轻信，把那些虚构的荒谬的故事说得和真的一样。但是，假如他是告诉你的邻居或者你所在的教

区发生了什么事情的时候，如果由于我们自己没有去留意事情的真相而被他所欺骗，那么他欺骗你的事情也只能是和真实有些相似之处的事情，甚至是必须含有一定真实成分的事情。一个研究自然科学的作家，他说他要研究浩大的宇宙中所发生的事情，这就相当于他要讲述一个遥远的国度的情景，因此，这时，只要他讲的故事有一定的可信性，他就可以想怎么说就怎么说，并且拥有使听者相信的希望。但是，当一个哲学家想要解释我们的道德情操的根源，要解释我们对一种感情为何赞同或反对时，就如他不仅要讲述发生在我们教区里的事情，而且还要说明我们自己家里的事情一样。虽然，这时有些人就像那些懒惰的主人轻易相信狡猾的仆人一样容易上当受骗，但是我们绝对不可能信任任何不是建立在部分真实基础之上的事情。至少他的某些解释是需要有理有据的，即使是那些最为牵强夸张的部分也必须有它自己的依据，否则，粗枝大叶的检查也能够识破这种欺骗。假如一个哲学家试图解释某种自然情感的产生来自某项原理，那么如果该原理和情感之间没有任何逻辑关联，而且和任何略有这种关联性的原理完全不同，那么即便是再无知的没经验的读者，也能看出该哲学思想的荒诞可笑。

第三篇　各种赞同之性质的学说

引　言

在探讨了美德的本质之后，道德哲学中下一个重要命题是关于赞同的原理，也就是研究到底是心灵中哪种机能，促使我们喜欢一种品质而讨厌另一种品质，认为某一行为是正确的而另一行为是错误的，某个对象应该受到赞同、敬仰与奖励，而另一对象则应受到责难、批评和惩罚。

历来存在三种对赞同本能原理的解释。一种学说认为我们之所以会对自己和他人的行为赞成或反对，是因为自爱，也就是说基于判断哪些

行为会对我们自己的利益有益或有害；另一种说法是我们依靠理性，也就是那种使我们辨别真理和谬误的能力，使我们能够分辨行为或情感是否值得赞成；还有学者认为，人们的辨别能力，来自于直接感觉的作用，也就是来自于当我们看到某些行为或情感时直接感受到的喜欢或憎恶。综合上述说法，我们可以总结出自爱、理性与感觉这三种产生赞同的不同理由。

在我开始对这三种学说进行阐释之前，我要事先指出，第二个问题，虽然从理论上看极为重要，但在实践中却没有什么作用。对美德本质问题的讨论，必然会影响到我们在一些场合的是非观念。但是，对有关赞同问题的研究，却不会出现这个问题。对那些不同的想法和感受来自我们内心深处哪个玄妙的地方的讨论，只能够引起一种哲学上的好奇罢了。

第一章　赞同存在于自爱之中的学说

那些以自爱来解释赞同本质的人，论述他们学说的方式五花八门，而且在其中还掺杂大量含混和错误的阐释。英国哲学家霍布斯和他的追随者们认为，人之所以必须生活在社会之中，不是因为他对别人有什么热爱之情，而是因为如果没有他人的帮助，他就不可能像现在这样轻松安全地活下去。因此，对于个人来说，社会是必不可少的，而且只要是能够使社会保持安稳幸福的因素，都被看做是对个人有利的东西。相反的，凡是那些可能危害和破坏社会的东西，都可能伤害到个人的利益。良好的品德维护了社会的幸福安康，而恶劣的罪行则是社会走向混乱的源泉。因此，在个人眼中，前者令人愉快，后者令人不快，正如他看到前者将是他的生活愉快安宁的保证一样，后者让他看到他的生活将会受到的破坏和干扰。

美德能够促进社会安定，而恶行却会扰乱社会秩序，当我们对这一事实给予认真地、理智地考虑时，它无疑会像我前面所说过的那样给美德增加显著的光彩，同时，使恶行变得更加丑陋不堪。当我们能够用超

然的抽象的思维来审视人类社会时，我们不难发现，它就像是一部无比庞大的机器，通过有规律和协调的运动而产生无数令人快乐的结果。和任何一种人造的美丽机器一样，凡是有助于该机器运行得更加流畅顺利的部件，都会因为促使机器产生这种效果而显得光彩夺目。相反，那些阻碍机器顺利运转的东西，会因为同样的原因而遭到人的反感。因此，美德就像那些使社会这部机器顺利运转的润滑剂，必然会受到人们的喜爱，而恶行就好比是肮脏的铁锈，使社会的齿轮互相碰撞摩擦，由此受到人们的厌恶。所以，关于赞同与否定的本源的说明，从它对社会秩序的关注来说，和我前面所说过的赋予效用以美丽的原则是一样的。而且正是从那里，这个学说得到了它所拥有的一切近似真理的现象。当那些作家开始历数那种文明的有教养的群居生活的好处，要远远多于蛮荒的独居生活时，当他们详细描述美德和良好的言行将十分有助于前一种生活，而恶行和违反法律将毫无疑问会把人们带回后一种生活时，读者便在他们所勾勒的新颖和宏伟的世界中沉醉：他们在美德中发现了一种罕见的美丽，并且在恶行中看到不堪的丑陋，而这些美丽和丑陋却是他们之前从来没有注意到的。他们是如此地喜爱这个新的发现，以至于没有时间去思考这种在以往生活中从未想过的政治见解，并不是他们向来习惯于思索的美德应该得到赞扬而恶行应该得到惩罚的理由。

另一方面，当那些作家由自爱推断出我们推崇社会稳定和幸福，以及因此我们才尊重美德时，他们并不是想说，我们在现代赞美加图的美德，痛恨喀提林的邪恶是因为我们可能将从前者获益从后者受到伤害。根据那些哲学家的说法，我们之所以要尊敬有道德的人，谴责目无法纪的人，并不是由于在那遥远的年代和国家里社会的繁荣或混乱，会对我们今日的幸福或不幸产生什么影响。他们从来没有认为，我们的情感会由于我们设想的那两类人会给我们带来的利益或损失而受到什么影响。他们认为，假如我们生活在遥远的年代和国家，我们就会因为我们设想的那两类人会给我们带来的利益或损失而受到影响，换种说法就是如果我们在自己的时代遇到了同类品质的人，我们的情感也会因为他们可能带来的利益或损失而受到影响。总而言之，这些作家所孜孜不倦地探求却无法弄清楚的，正是我们从那两种对立的品行中所发现的获得利益者和受到伤害者心存的感激或愤恨，以及由此所产生的间接同情。这种间接同情大概指的是当一个人说，我的赞同或反对被唤醒，并不是由于我

已经获益或受害的想法，而是如果我们在社会上和那种人一起生活相处，那么我们很可能由此得到某些利益或者遭受某些损失的设想。

但是，无论从什么意义上看，同情都不能被当做是一种自私自利的品质。的确，也许有人这样想，我是出于自爱才会同情你的悲哀或愤怒，因为这种情感的产生源自我本身深切地体会到你的处境，并且设身处地地和你一起感受了此时的心情。但是，虽然同情可能产生于和当事人的位置的巧妙的置换，但是这种置换却不是发生在那个本来的我身上的，而应该看做发生在我所同情的那个人身上。比如我因为你失去儿子而对你产生同情之情，为了和你感同身受，我不会想如果我自己有一个独子，而他不幸去世了，我这样一种身份和地位的人会遇到什么样的事，而是把我真的当成是你，不但互换环境，而且也互换身份和地位，尝尝到底是什么滋味。所以，我由此所产生的悲伤，完全来自于你，和我自己无关。因此，这种同情毫无自私之意。我对你产生的同情，甚至都不是基于我以自己的身份和地位而感受到的同自己相关的事情的想象，而是彻底来自于和你有关的事，这样的情感怎么可以被看做是自私的呢？一个男人即便不能想象以他自己的身份来感受分娩的痛苦，但是他还是完全可以同情一个正在分娩的女人。根据我的了解，所有准备从自爱中推断出道德情感的学说，虽然一直都名声在外，但却从来没有对人性进行过清晰的阐述，这或许是因为对同情概念的某些混淆和误解。

第二章　赞同存在于理性之中的学说

众所周知，霍布斯先生认为，人类原始的自然状态是一种战争状态，自从建立公民政府之后，人类社会才实现了安全与和平。因此，在他看来，支持公民政府也就是保护社会，而推翻政府统治也就相当于消灭了社会。不过，公民政府依赖于最高行政长官的决策，一旦他失去权力，那么整个政府也就消失。因此，在人们内心想法和言行一致的前提下，就像自爱意识促使人们称赞有助于社会稳定和谐的行为，谴责可能伤害社会的行为那样，同样的道理教育人们应该随时随地对政府长官表示赞同，并且谴责一切不服从的行为。哪些是要赞美的，哪些是要谴责

的，和哪些是要赞同的，哪些是要违背的，是同样一回事。因此，政府长官所制定的法律，应该被看做是对是非对错进行判断的唯一基本标准。

霍布斯之所以选择传播这些思想，即让人们的良心直接服从公民政府的权威而不是教会的权力，是因为他所处的时代各种事实告诉他，正是教会的骚乱和野心导致了社会的动乱。也是因为这个原因，神学家们极其痛恨他的学说，于是他们自然地向他发出了极其尖酸刻薄的批判之词。同样，他的学说还触犯了保守的伦理学家，因为他认为是非对错之间没有天然的分别，它们常常是不确定的，不断变化的，是完全取决于政府长官个人的意志的。由此，他的学说遭到了四面八方的各种各样或者理智或者雄辩的攻击。

为了反驳霍布斯先生这种讨厌的学说，必须证明出来，人类的头脑早就在一切法律或者制度出现以前，已经具有一种能力，它能够区分出在一些行为或感情中哪些是对的、美好的、应该被赞同的，而另外一些行为或感情则是错的、丑陋的、应该被谴责的。卡德沃思博士恰当地指出，法律不可能成为判断对错的根源。因为遵守法律只有两种可能性，一种是服从它必定是对的，违反它则是错的，另一种则是我们是否服从它都无关紧要。后种情况显然不能成为区别对错的根据，而前种情况同样不能分辨对错，因为服从它必定是对的，违反它则是错的这种说法仍然需要有其他对与错的准则预先存在，同时需要服从法律和正确的观念相一致，违反法律同错误观念相一致。

既然人的内心能够在一切法律产生之前就会分辨是非对错，那么似乎可以由此推出，正是理性赋予内心这种能力的，它为心灵指出正确和错误的区别，如同它指出真实和虚假的区别一样。这种说法在一定层面上有道理，但在其他方面却显得略微有点草率。不过在深奥的人性哲学尚处于萌芽期，人类心灵的各种功能还没有被清楚地考察和分析时，这种说法还是很容易被接受的。当各种学派和霍布斯先生的学说争论得热火朝天时，人们丝毫没有意识到心灵还能有什么别的能力去产生那种是非观念。因此当时流行的学说是，美德和恶行并不是产生于服从或者违背政府长官所制定的法律中，而是来自人是否服从或违反理性的安排，也正因为这样，理性被当做赞同或者不赞同这种情感产生的最早的源

头。

美德在于服从理性的安排，从某些方面来说，这是正确的，而且它的确可以在一定程度上被看做是赞同或者不赞同，正确或不正确思想的根源。正是通过理性，我们发现了应该据以约束自己行为的正义准则，同时也对什么是谨慎、什么是公正、什么是慷慨或崇高，形成了模糊的不确定的初步看法。我们在社会上生活总是会随时随地运用那些看法来设计自己的行为方式。概括性的道德格言，和其他格言一样，也是从实际的经验中归纳整理出来的。在很多不同的场合中，我们细致地查看什么样的行为能使我们感到愉悦或难受，这些行为所赞成的和反对的分别是什么，然后通过对这些行事规则进行分析和整合，就可以建立起那些概括性的道德准则来。不过，这种归纳分析的过程无疑是一种理性行为，因此，我们可以公平地说，正是借助理性我们得到了那些道德格言和标准。但是，我们又通过这些行为调节我们更多的其他道德判断，那些道德判断，如果没有理性的参与全凭直觉的作用的话，必定会摇摆不定，因为任何感觉都会随着心情或者健康的改变而发生变化。据此，我们可以说美德存在于和理性保持一致的过程中，但其前提是，任何是非对错的判断都是以由理性而归纳出的道德行为规范为准绳的。从这个角度来说，我们可以把理性看做心灵赞同还是否定的起源。

尽管理性可以被看做是产生道德准则的源头，也是我们行为所依据的道德判断的源头，但是我们并不能简单地认为是非对错最早的感觉也是来自于理性，甚至在一些情况下源自那些形成道德准则的经验。第一感觉与形成一般准则的个别的案例经验，都不可能出自理性，它们都是直觉的产物。正是由于逐渐在一系列的事件中观察到某些行为会使我们感到愉快，某些行为会使我们感到难受，才使我们逐渐形成了概括性的道德规范。而理性本身完全不能使我们自发地直接对某一场合的事物感到喜欢或憎恶。理性仅仅使我们看到，某个事物能使我们获得那些愉悦或者不快，因此该事物就会因为能够帮助我们喜爱或者讨厌另一事物而间接地得到我们的重视。假如不是受到了理性的影响，任何事物都不会因为它自身的缘故而直接被人们喜爱或讨厌。因此，如果一个事物由于其自身的原因而使人们感到愉快或不愉快，那么就并不是理性在支持这种判断，而是一种直觉。

人们喜好快乐，厌恶痛苦，但是对其分辨不是通过理性，而是直接的感官和感觉。因此，如果美德因为其本身而受到人们的喜爱，恶行因为其本身而遭到人们的厌恶，那么最初分辨美德和恶行的只能是直觉，而不是理性。

但是，由于理性在某种程度上的确是赞同和不赞同心理产生的源泉，而另一方面，由于人们的疏忽，更助长了长期把所有的赞同或反对都看做是根源于理性的观点。哈奇森博士的贡献就在于，他最早分析出哪些道德规范在何种程度上来源于理性，以及它们在什么意义上又是以直觉为凭据的。在对道德感所作的解释中，他详细地阐述了这一点，而且坚强有力不容他人辩驳。在我看来，如果谁还想对这个问题再进行讨论，那只能说他要么没读过哈奇森博士的作品，要么对某种表达方式有一种疯狂的迷恋。后面指出的那个缺点在学者中当然十分常见，尤其是涉及到如此深奥有趣的话题，品行高尚的人往往不舍得放弃他习以为常的那些习惯用语。

第三章　赞同存在于感觉之中的学说

视感觉为赞同的源头的学说大概可以分成两类：

1.一些学者认为，赞同的本源来自于一种十分特殊的情感，一种心灵对某些行为或情感所发生的特殊的感受力。一些行为或情感使得心灵的这种感受力感觉十分愉悦，因而就会赞同这一行为或情感，而另外一些行为或情感使心灵的这种感受力十分痛苦，因而就会反对这一行为或情感，前者往往被称做是正确的、值得赞美的、有道德的，后者则被称做错误的、该受责罚的、无耻的。由于这种感觉和其他的情感性质不同，它受到一种特殊的感受力的作用，因此，该派也给它起了个特殊的名字，叫做道德感。

2.另外一些学者认为，要想寻找赞同的源头，没必要先假定一种全新的、没听说过的感受力。在他们看来，造物主在这儿就像在所有其他

情况下一样，使用极为精简的原则做事，使同一个原因产生大量不同的结果。他们认为，同情——这种我们一直所注意的，赋予心灵以能力的情感，就足以说明道德感的作用。

哈奇森博士曾经大费周折地论证赞同不是来自于自爱，同样，他还证明了赞同不可能来自于理性。因此，在他看来，如果不是造物主赋予人们的内心一种特殊的感受力，那么就根本无法解释这种特殊又重要的判断到底来自哪里。如果不是因为自爱或者理性，他实在是想不出来到底是心灵中的什么功能在发生这种作用。

他把这种全新的感受力叫做道德感，认为它和外在感觉器官有一些类似。比如那些器官按照一定的方式受到外在不同物体的影响，就会出现不同的声音、味道、气味和颜色。人心灵中那种特殊的感受力按一定的方式接触到不同的感觉，同样会判断出这些感觉是可爱的还是可憎的，是正直的还是邪恶的，是正确的还是错误的。

该学说还认为，人类的心灵产生各种简单的观念或看法都来自于两种不同的感觉或感官能力，一种是直接的或先行的感官能力，另一种是反射的或后发的感官能力。前一种能力能够使人的内心不需要先感知其他种类的事物，而直接对另一类事物产生认识，比如，人们感知声音和颜色，就不需要以先感知到其他事物为前提，它们属于直接被感知的对象。后一种能力需要人的内心先对某一类事物有一种先行感知或认识，而后才能对另一些事物产生认识。比如，人们感知一段声音是否是和谐的与一种颜色是否是美丽的，就需要先感知到那种声音、颜色，而后才能知道它们是否是和谐或美丽的。因此，和谐与美丽就是反射的或后发的感官能力的对象。道德感被看做就是这类能力。洛克先生曾经称做是反射，并且认为是心灵对各种热情与情绪的简单认识的来源的那种能力，在哈奇森博士那里，被看做是一种直接的内在感官能力。而那种使我们的心灵可以辨别热情与情绪的美丽或丑陋，善良或邪恶的那种能力，则是一种反射的内在感官能力。

哈奇森博士为了证明自己学说的正确性，努力使他的学说符合自然的天性原理。他说人的心灵所被赋予的种种其他的反射能力，就像道德感一样，比如，某种我们赖以判断外表美丑的感觉能力，某种我们对我

们的同胞幸福与否表示快乐或同情的热爱公益的感受力，某种对羞耻和荣誉以及嘲弄的感觉。

尽管这位天才的哲学家费尽心机向世人证明赞同来源于一种特殊的感受能力，它和人的外在感官有点类似，但是，连他自己都承认，从他的学说中推衍出来的一些结论，甚至能够否定掉他的学说。他认为，不能把感觉能力所感受到的对象的性质和感觉能力本身画上等号，否则就太可笑了。没有人会说视觉是黑色的或白色的，听觉是响亮的或低沉的，味觉是甜美的或苦涩的。因此，假如有人说我们的道德感是美好的或邪恶的，这也同样是十分荒谬的。这些性质仅仅属于那些感受能力所感受到的对象，而不属于感受能力本身。因此，假如一个人的内心十分离奇，以至于把残忍和不义当成高尚的美德，把公平和人道当成卑鄙的邪恶，那么这样一种心灵虽然是匪夷所思的、令人感到惊诧的、扭曲天性的，并且是对个人与社会都十分不利的，但我们却不能把它说成是邪恶的或者不道德的。

但是，如果我们发现有一个人，看到一个傲慢自大的暴君对一个可怜的、冤枉的好人施行死刑判决的场面时，却大声地鼓掌叫好，我们把这个人的行为称做是极端堕落的和邪恶的，那看起来就没什么不对。即使他的行为不过是表示他这个人道德感极差，把可恨的、邪恶的事情当做是可喜的、高尚的事情来看。我想，当我们看到这样一个人时，我们的心甚至会暂时忘记那个本该受到我们同情的可怜的受刑者，而只会对这个卑鄙无耻的人充满厌恶和憎恨。我们对他的仇恨甚至还会超过那个狂暴的施刑者，因为他可能仅仅是受到嫉妒、恐惧和愤恨的情感影响，还是有可被谅解之处的。而旁边这个叫好者，他的愉悦似乎毫无来由，因此显得更为可恶。我们最愤恨的莫过于这种不知对错美丑的道德感了，我们非但不会把它看做是本身奇怪的或不妥的，不存在道德美丑的，反而会把它看做是道德堕落的谷底。

与之相反，正确的道德感却多少会受到人们的赞美，被认为是一种好的品行。假如一个人总是能够在所有的场合作出和评判对象高贵或低劣的品质相宜的赞美或批评，那么这个人的道德感似乎就可以得到我们的称赞。我们敬佩他的道德判断是如此的精确，它们能够引导我们作出正确的判断，而且，我们还惊叹于他那不可思议的非凡的正确性和公平

性。当然，我们并不能确定这个人在自己的行为上是否能和他评判别人的行为时一样充满完美的精确性。美德往往更加需要内心的习惯和决心，而不仅仅是准确的情感判断。有一些人，他们拥有非常完美的后种品质，但是由于前者的缺失，而表现得不够尽善尽美。不过，这样的人，虽然会有这样那样的缺点，却不会做出什么粗野卑鄙的犯罪行为，而且他们已经拥有了可以建立美德的最好的基础。还有一些人，他们虽然用心良好，而且也希望能够认真地做好他们应该做的事，但由于他们道德感的粗俗而遭到人们的厌恶。

可能有人这么认为，赞同可能并不是来自和某种外在感官类似的感受力，但它仍然可能来自于一种特殊的感觉，这种感觉仅仅为这一特定目的服务，除此之外别无他用。也就是说，赞同或者反对，仅仅来自于看到各种不同的行为或情感时的反应，就像愤怒可能源自一种受到伤害的感觉，感激是一种得到恩惠的感觉，因此，赞许和反对也许可以叫做一种对错感或者道德感。

不过，这种说法虽然可以逃脱前面反对意见的驳斥，却会招来其他一些同样无法辩解的相反看法。

第一，一种特别的情绪总是会保持自己的一般特征，无论它经历什么样的变化，这种特征总是比它所产生的各种变化更加引人注意。比如，愤怒作为一种特殊的情绪，它的一般特征总是比它在各个不同的场合中出现的新特点更容易让人把握。针对男人的发怒，不同于针对女人的发怒，也不同于针对小孩的发怒。只要我们稍作观察就会发现，在这三种情况中，愤怒的特征因为对象不同而略有差异。但是，即便如此，愤怒的一般性特征仍然比那些新出现的不同特征更加显眼和重要。想要辨认出这些一般特征很容易，而想要弄清楚其在不同情况中的变化则需要一种非常敏锐的观察力。每个人都会注意到前者，而很少有人看到那些局部变化。因此，假如赞同和反对，同感激和愤怒是类似的特殊感觉，和其他任何情绪都不同，那我们可能就会希望，当赞同和反对出现在不同的场合时，它们仍然会保留那些属于它们自己的一般性特征，而且这些特征必须是清楚的、明白的、容易辨别的。不过，事实却不是这样。如果我们注意观察自己的感受，就会发现，当我们在不同的场合表示赞同和反对时，经常全然不同于在另外一个场合的感受，而且这些感

受之间不存在任何共同的特征。比如，我们对一种柔和的、优雅的和仁慈的情感表示赞同，是完全不同于我们赞同一种伟大、勇敢和宽容的情感的。我们在不同的场合可能都是发自肺腑地赞同那种情感，但是前者带给我们的是温和，后者则是激昂，它们给我们带来的情绪毫无相似之处。不过，根据我一直想要努力建立的学说理论，这种情形却是必定的事实。因为我们表示赞同的那两种情感，在那两个场合中是完全不同的，而我们的赞同却来自于对那两种情感的同情，所以我们在那两种情况下所产生的赞同情感是不可能具有相同的特征的。不过，假如我们的赞同是一种特殊的情感，它与我们赞同的情感本身没有共同点，而是来自我们所看到的那些情感对象，就像我们的任何一种感情源于其观察到的合宜对象一样，那么上面的情况就不会发生。同样的道理也适用于反对的场合。我们鄙视残暴的行为同鄙视下流的行为之间没有什么共同的特征。当我们看到这两种不同的罪恶时所产生的感觉，和那些罪恶行为正被我们观察的恶人的心理感觉是不一致的，不过，这种不一致是两种完全难以调和的不一致。

第二，我在前面已经论述，不但我们的内心所经历的被赞同或反对的情感，在道德上可以被区分为善与恶，而且，赞同的适当与否，同样会被打上好坏的标记。因此，我的问题是，根据这个学说，我们是怎么赞同或反对，或赞同得是否适当呢？在我看来，这个问题仅仅有一个或许还算合理的答案，那就是，当他对别人的赞许和我们自己对别人的赞许一致时，我们就会赞同他的赞许，并且把他的赞许看成一种美德。而当他的赞许和我们的感觉不一样时，我们便会反对他的赞许，并且把他的赞许看成是在道德上的恶行。因此，必须承认，至少在 这种情况下，观察者和被观察者感觉上的相同或相反，形成了道德上的赞同或反对。如果事实是这样的话，我又不禁想问，为什么在这种场合事实是这样，在其他场合却是另外的样子？我们为什么要创造出一种新的感受力来解释那些赞同或反对的感受呢？

那些主张赞同来自于某种不同于其他感觉的特殊感觉的说法，我将提出以下的反对理由：如果真的存在这种感觉的话，那它必然会成为人性的主宰性真理，但是，迄今为止，却很少有人注意到它，以至于在任何语言中都没有一个专门的词语来称呼它。道德感这个词是最近才有

的，而且到今天也不算是标准英语的构成部分。赞同这个词也是近几年才被挪用来表示这种感觉。就标准的语法规则来说，任何使我们感到满意的东西都可以说我们赞同它，比如，我们说赞同一栋建筑结构，赞同一架机器设计，赞同一盘美食味道等等。良心一词并不能表示我们用来赞同或者反对所依据的道德力量。不错，假设良心有这种力量，并且可以表明我们能否意识到我们的行为符合或违背其准则。当热爱、愤恨、快乐、悲伤、感激、发怒，以及其他所有受制于这一源头的情感，都已经因为其本身的重要性而获得了属于自己的名称，而统治它们的感受力却除了几个哲学家外，从来没有引起更多人的注意，这不是很奇怪的事情吗？

当我们赞同某些行为或情感时，根据我在前面的论述，我把我们感受到的那些情感的源泉归纳为四个方面：第一，我们对做出行为的人怀抱同情之心；第二，我们对那些因为他的美行而受益的那些人的感激怀抱同情；第三，我们发现他的行为和前面两种情形所遵守的道德准则相契合；最后，当我们把他的那些行为看做是能够增进个人或者社会的幸福的举动的一部分时，它们仿佛也被打上一种效用上的美丽，如同任何一种设计良好的机器的美。在任何一个判断道德美丑的场合中，扣除那些被认定必然来自这个源头的情感后，我很想知道还会有什么情感留下来，而且，假定真的有什么东西留了下来，我会十分高兴地把这种东西称为某种道德感，或者其他任何特殊的力量，但前提是有人搞清楚到底剩下了什么。假如确实会有某种特殊的原理或者任何和道德感类似的特殊的东西留了下来，那么我们或许可以期待在一些特定的场合中，它们单独、完全地和其他东西脱离开来发挥自己的功用，就像我们经常非常纯粹地出现喜悦、悲伤、希望、恐惧等情感一样。但是，我想，这种情况是根本不可能出现的。在现实中，我从来没有听说过这种事情，一种力量单独地发挥作用，没有掺杂任何同情或厌恶，没有感谢或愤恨，也没有对行为是否和已有的规则相符合的考虑，甚至也没有对万事万物是否是整齐或者美好的感觉。

此外，还存在一种学说，试图从同情来解释我们道德情感的来源，它和我一直在努力建立的学说体系存在不同。该学说主张美德存在于效用之中，用旁观者对效用的受惠者的幸福感感到同情，来解释旁观者在

看到某种品行的效用时所感到的赞同之情。这种同情，不同于我们对行为人的行为的同情，也不同于对得到恩惠者所感到的那种感激而产生的同情。它和我们称赞一架设计良好的机器是同一道理。但是，任何一架机器都不可能成为最后提及的那两种同情的对象。在本书第4卷，我已经对这个说法作了某些说明。

第四篇　不同的作家论述道德实践准则的方式

在本书第三卷第六章中，我曾经说过，正义准则是唯一精密准确的道德准则，所有其他的规则都是松散模糊以及不确定的。前者就像语法规则，后者则可以看做评论家们对什么叫文章的优雅庄严而作的规定，是一种提醒我们如何达到完美状态的泛泛之谈，并不能使我们明确无误地知道达到这种境界具体应该怎么去做。

不同的道德准则所达到的精确性有很大的区别，因此，那些努力收集和规整道德准则，希冀把它们浓缩成某种学说的作家们，往往按照两种不同的方式进行创作：一种是完全坚持美德对他们进行的自然引导，因此其方式充满了不确定性和分散性；另一种是有选择地仅仅去收取那些具有确定的准则的道德格言。前一种作家类似于批评家，后者则更像语法学家。

1.第一种作者，古代所有的伦理学家都可以看做这一类，他们对自己采用一种泛泛而谈的方式描写各种罪恶和美德感到满意，并且也指出了一些倾向的缺陷和不足，另一些倾向的正确和幸福。不过，他们从来没有试图制定一些适用于所有案例的精确准则。他们仅仅按照语言容许的范围，先努力确定内心的情感到底是由什么构成的，比如，是什么内在的感觉或情绪构成了友谊、仁慈、慷慨、正义、高贵以及其他一切美德的本质，以及构成与之对立的各种罪恶的本质又是什么。他们探讨每一种情感会给我们带来什么样的行为方式，也就是说会把我们引导到什么样的趋向，比如，一个友爱的人、一个慷慨的人、一个勇敢的人、一

个正直的人以及一个仁慈的人，平常会采取什么样的行为方式。

当然了，想要勾勒出每一种美德源自的情感特征，需要既精巧又精确的文笔，不过这个工作还是可以相当出色地完成的。把每一种情感因为部分原因而导致的一点变化或应该会发生的变化全部描绘出来，这确实是不太可能实现的事，因为语言缺乏那种可以说明它们无边无际的变化的词语。比如，我们对老人怀有的那种友爱之情，不同于我们对年轻人的友爱；我们对严厉的人所怀有的友爱也不同于我们对和蔼可亲的人怀有的情感，同时还有别于我们对一个活泼开朗的人所感到的那种友爱之情。我们对男人的友情也不同于对女人的友情，即便其中不掺杂任何不可言说的私情。有什么人可以说清楚友情这种情感所可能经历的这一切变化呢？但是我们可以准确地掌握这种情感所共有的表示友谊和亲密之情的一般特征。为友情所描绘的画面，虽然是不完整的，但是由于它们之间具有如此之多的相似性，因此，我们能把握友情的本质，碰到它们时还能辨别出来，甚至还可以分辨出友情和与友情有很多相似点的善良、关心、尊敬、钦佩之类情感的不同。

假如只是要描述出一种美德会带领我们采取什么行为方式，那就再容易不过了。事实上，如果要描绘产生美德的内在感觉或情绪，而不去描绘之间产生的行动，这几乎是不可能的事。如果可以，我会这样说，那些在心中不停变化的自我表现无法通过语言来表达，除了描述它们所引起的外在效果，也就是它们带来的面色、神态、行为、决心的变化，我们没有别的办法区别它们彼此。因此，西塞罗在《论责任》第一册中，努力带领我们践行四种基本的美德，而亚里士多德同样这样做，他在《伦理学》的实践部分，告诉我们一些我们可以据此控制自己行为的习惯，比如慷慨、端庄、宽容，甚至还有滑稽和嘲弄，后面的那些品质被那位放任的哲学家放在美德里，虽然我们给予它们的赞同不像其他美德一样重要。

这类著作告诉我们一些十分具体生动的像图画一样的言行举止，通过对它们生动活泼的描写，我们被鼓励去热爱美德，厌恶邪恶；对它们公正和细致的评述，同样有助于我们认识行为的合宜性，以此使我们的行为比在缺少这些指导时表现得更加正确。这些论述道德准则的学说，被称得是伦理学，这门学问，虽然就像文艺批评一样没有高度的精确

性，却是非常有用而且使人感到愉快的。它常常用修辞和雄辩来装饰自身，并且，假如这是被允许的话，就有可能在那些修辞和雄辩中赋予一些极其不显眼的规则以新的重要意义。它的种种告诫，经过修饰和润色后，很容易对充满可塑性的年轻人产生持久崇高的影响。并且由于它们和那些年轻的心灵天生的激情豪迈相吻合，就更容易至少在一段时间内激发他们的决心，从而帮助他们巩固和确立那些人的心灵所能接受的最高贵、最有益的习惯。这门学问正是通过这种表达方式鼓舞我们践行美德。

2.第二种作者，包括所有中世纪以后基督教会里那些决疑者，以及本世纪和上世纪论述自然法学的那些人。他们不满意于仅仅通过简单的概述的方式来向我们建议他们所提出的行为方法，而是制定一些准确精密的准则来使我们遵守。由于正义是唯一能够用来制定精确准则的美德，因此上面所包含的两类人都选择正义为其研究课题，但是他们论述的方式却迥然不同。

那些研究自然法学的人，会注重思考这样的情况，即权利人必须去争取什么，旁观者会支持他什么，一个法官或者仲裁人为他作公断时，强迫那个承受义务的人所必须承担的是什么。而那些决疑者，他们思考的不是那些强求的东西，而是义务人在考虑到尊重神圣的正义规则，深恐伤害到他人，给自己的正直带来污点的情况下，认为自己要履行什么义务。法学的目的是制定法官和仲裁人判案的规则，决疑学的目的则是制定一个善良的人遵从的法则。假定所有法学准则都是完美的，那么遵守它的目的不过是为了逃脱外在的处罚。假定所有决疑准则都是完美的，那么只要我们按照它行事，就会得到别人的赞誉。

可能会有这样的情况发生：一个善良的人会出于一种真诚的对概括性的正义准则的尊重，认为自己有义务去履行准则要求的事，但是假如是别人强迫他去履行这些事项，即便是由法官或者仲裁者强迫的，那也是一种不义的事情。举一个老生常谈的例子，一个半路打劫的强盗，以杀人为条件强迫受害者给他一笔钱。这种用不正当的暴力行为而得到的承诺，是否应该是我们履行的义务，自古以来，就备受争议。

假如我们把它看做一个法学问题，那么答案将十分明确：对那个用

暴力强迫别人的强盗履行诺言，这是十分荒谬的事情。威胁别人作出承诺这本身就是一种应该受到责罚的恶行，再强迫别人履行这种承诺则是罪加一等。假如一个强盗本来要杀死他，那么这个受害者就没有理由在他没有被杀的情况下还发出抱怨，他只是被那个本来要杀他的人给骗了。假如一个法官判决受害者履行承诺，或者政府长官承认他的承诺具有法律效力，那么这将是所有荒唐事件中最不可思议的。因此，把这个问题看做法学问题，我们可以很轻松地作出解答。

但是，假如我们把它看做是决疑学的问题，就不会这么快得到答案了。正直的人遵守正义的准则，而这个准则要求他遵守所有的诺言，那么，对于他是否应该履行这个承诺，就很成问题了。当然，他不必在意那个因为他而陷入困境的罪犯的失望情绪。他不履行诺言并不会给那个罪犯带来什么损失，因此他没必要考虑他的感受。但是他所必须考虑的事情是，他是否因为出现这种情况，就不尊重他自己的尊严和荣誉，不尊重那些使他变得如此高尚的道德准则，这些准则使他憎恶每一种近于背叛和欺骗的东西。关于这种情况，决疑者们一直争论不休，其中有一派认为对于这类承诺不应该去施行，甚至不用考虑，否则就是怯懦和迷信。持这种看法的人有古代的西塞罗，近代的普芬道夫、注释者巴比莱克以及思虑从来都不松散的哈奇森博士。在另一种派别中，他们认为这些承诺同样具有约束力因而应该履行，代表人物是古代基督教会的神父以及近代一些很有名的决疑论者。

如果根据普通人的感觉来处理这件事，那么我们将会发现，一般人甚至会对这种承诺也表示一定的尊重。不过，却缺少一种能适用于所有场合的概括性的准则去决定到底应该给予这种承诺多少尊重。我们不会选择那些轻率地作出这种允诺又随便地违背的人做我们的朋友或伙伴。一个人同意给强盗5镑钱，结果却没给，这种人无疑会遭到人们的批评。但是，假如这笔金额十分庞大，那么到底应该怎么做，就很难决定了。比如，为了支付这笔金钱将会导致一个人家庭的破裂，或者这笔金钱足够完成一项更有益的事业，那么，因为道德的约束，而把这么大一笔钱扔到那种卑鄙的人手中，那这种做法多少会是罪恶的，至少是极其不恰当的。在普通人看来，一个为了履行和强盗的承诺而使自己家庭破产，家人沦为乞丐的人，或者一个丢给强盗10万英镑的人，即使他有能

力这样做，也会让人们看来是十分荒唐的。这种行为违背了他自身的责任，他对别人的责任，因此，这样看来，尊重自己曾经作出的承诺，是得不到人们的赞同的。不过，这种承诺到底应该给予多少钱，给予多少尊重，却无法确立一个明确的准则。这些会随着当事人的品质、境况，以及誓言郑重的程度，甚至各种突发事件而变化，假如作出承诺的这个人在看到他的对象身上具有一种豪爽英雄的特点，那么他仿佛应该给他比平常更多的钱。一般情况下，公正的合宜性要求我们遵守一切诺言，只要它们不侵犯其他更加神圣的利益，例如公共利益，对那些我们因为感激、亲情或者善良法则而应该照顾的人的利益。但是，就像上述，我们没有任何明确的准则来确定到底哪些外在行为是尊重美德的动机的，同样也没有明确的准则来确定到底哪些外在行为是违背美德的动机的。

不过，我们应该会注意到，无论出于什么原因，违背这些诺言，总是会给许下承诺的人带来一定的贬低。许下这类诺言的时候，我们可能清醒地知道履行它们是不合时宜的。但是就许下诺言本身来说，这就是一桩应该被责备的事情，因为它至少违背了有关宽宏和荣誉的最高尚的准则。一个勇敢的人宁死也不会作出这种他遵守了会显得愚蠢，不遵守又会带来诋毁的诺言。这种情况总是会给人带来耻辱。背信弃义和撒谎十分危险和可怕，但施行起来又十分容易，并且安全，因而我们对它们比对其他所有罪行都要忌讳。因此，我们往往会把所有情况下的背信弃义想象成是一种耻辱的行为，这和女性失去贞洁有类似的地方。女性的贞洁因为和上面一样的理由而成为我们非常看重的一种美德，我们对待撒谎者丝毫不比对待失去贞洁的女性更加挑剔。失去贞洁也就是名誉的丧失，无可挽回，即便是什么情况或理由都不能弥补，任何悲伤和眼泪也不能宽恕它的错误。我们对此是如此挑剔、敏感，因此，即便是奸污也使女性丧失名誉，即便她心灵善良清白，却也不能够洗刷她身体上的耻辱。同样，违背曾经郑重地许下的诺言，即使这许诺的对象是世界上最卑鄙无耻的人，它也不减轻你因违背诺言而受到的耻辱。我们是这么重视诚实，因此即便是对那些最不值得成为我们考虑对象的人，或者甚至是那些应该被杀死的人，也应该以诚相待。违背承诺，无论他怎样解释他作出承诺是为了挽救自己的生命，或怎样说明他违背诺言是因为遵守承诺将危及他其他的更加高尚的义务。这些理由或许可以减轻但是决不能消除他名誉所受到的批评。在别人看来，他已经犯了一种和荣誉密

切相关的罪行。他没有履行他曾经许诺过的诺言，而且，即便他的品质没有被彻底地否定，至少也带上了一种挥之不去的被人嘲弄的印记。我想，是不会有那种经历了这种事还情愿去告诉别人的人。

以上所举的这个事例，很清楚地说明了法学和决疑学的不同，虽然他们都是讨论正义概括性的规则的学说。

但是，虽然两种学说的差别是真实的和根本的，虽然它们有绝对不同的研究目的，但对相同的话题的研究使它们存在更多的相似性，以至于很多研究法学的哲学家，在解决他们所遇到的问题时，有时候采用法学的原理，有时候用决疑学的原理，而且他们也未必能真正区别开什么时候他们使用的是法学原理，什么时候又是决疑学原理。

不过，决疑学并不是单纯地要去考察一般的正义准则会对我们提出什么样的义务和要求，它还包括很多基督教信仰的和道德的责任。它的产生可以追溯到在野蛮和蒙昧时代，罗马天主教由于迷信而采用的秘密忏悔的习惯。根据这种习惯，人们往往会把他的任何一点可能违背了基督教义的秘密，甚至是私密的事情，也都全部告诉神父。而神父则会告诉他，自己是否在哪一方面违背了他们的责任，并且告诉他在他以被他所冒犯的神的名义宽恕他的罪行之前，他应该为此经受什么样的苦行。

觉得甚至是猜疑自己犯了错，对于每个人来说都是一种内心负担，尤其是那些由于没有习惯长期从事不义行为而变得冷酷无情的人，他们将遭受更多的忧虑和恐惧。一般情况下，当人们出现这种问题，都会像遇到其他苦恼一样，渴望在一个不会泄露自己秘密而又谨慎的人面前倾诉心中的痛苦，以此缓解自己在思想上感到的压力。他们会用倾听者对他们所表示的同情而带来的心灵负担减轻，去弥补因为倾诉而蒙受的耻辱。他们发现自己并不是完全不值得尊敬，虽然他们过去的行为应该得到指责，但至少自己目前的做法得到认同，而这或许足以补偿他们过去的错误，足以受到他人一定的尊敬，想到这，他们备感安慰。在过去，曾经有一些手段高超的僧侣，他们采用各种方法得到几乎每户家庭的尊敬。他们拥有在他们那个时代可以提供的所有的浅薄的知识，而他们的言行举止，在今天看来是拙劣的和粗鲁的，但是和同时代的一般人相比，却显得优雅高贵。因此，他们不但被看做是一切宗教信徒的导师，

还是一切道德义务的指导者。和他们亲近的人，会得到好的名声，而那些非难他们的人则会遭遇到最不幸的羞耻。因为他们被当做是行为正确与否最伟大的裁判，因此，无论人们遇到什么疑难都会去请教他们。每个人都以把自己的令人不安的秘密告诉了这些僧侣而感到光荣，也以其行动受到他们的劝说和认可而感到自豪。因此，这些人确立了这样的准则，也就是人们不但应该把那些已经习以为常交给他们解决的事情托付给他们，还应该把那些曾经托付给他们，但还不是十分频繁的那些事情，也确定为他们要裁决的事项的内容。于是，使自己做一个称职的听者，成为神职人员必修的一门课程，而他们也为此经常去搜集有关良心的例证，也就是研究在一些情况中，合宜的处理分寸应该如何把握。因此而整理出来的著作对于那些良心的指导者和被指导者，或许都是有用的。而有关决疑学的书籍就由此而来。

决疑者所研究的道德责任，主要是那些至少在一定程度上，能够被限定在一定准则之内的义务，违反它们，至少会带来良心上某种程度的悔恨，甚至担心遭遇惩罚。他们撰写这些书籍的目的，正是为了缓解因为违反这种道德责任而产生的深深恐惧。不过，也并不是每一种行为缺少美德都会带来良心的不安，也不会有人因为自己没有去施行那些凭他的处境有可能实施的慷慨的、友善的或者宽宏大量的行为，而去向神父忏悔。由于的确存在这种有缺陷的情况，被违反的行为准则并不是很明朗，而且通常有这样一种特质，也就是遵守它或许会带来光荣和感激，但违反它也并不会带来什么责备、批评或者惩罚。决疑论者似乎把践行这类美德看做是一种不必要的工作，因此，认为没必要对它进行研讨。

因此，神父的裁判桌前，往往会有三种违背美德的行为，这三种行为也因此成为决疑论学家们研究的对象。

第一种，并且是最重要的一种，就是那些违背正义准则的行为。这些准则明白可见，因此对它们的违背定然会产生受到上帝和人类的批判，并且遭受各种惩罚的恐惧。

第二种是违背贞洁准则的行为。这些行为，在一些显而易见的情节严重的例证中，可以看到对正义准则的违背。而且只有当人们对他人作出了不可原谅的严重伤害时，才会犯下这种罪过。在另外一些比较轻微

的例子中，比如当这些行为仅仅违反了男女交往中应遵守的严格礼节时，那么它们就不能被看做是违反了正义的行为。不过，因为它们违反了某个相当明确的准则，因此，就这个层面来说，它们还是会给违反它们的人带来耻辱，因此，严肃的人自然会感受到内心的悔恨和羞愧。

第三种是违背诚实准则的行为。违背诚实，却不是说总是违反正义，虽然很多情况下确实如此，因此它们有时并不一定会遭到惩罚。平常的一个普通谎言，虽然是一种十分卑劣的行为，却可能谁也没伤害到。在这种情况中，上当的人或者他人，都没有权利提出报复或者赔偿。违背诚实，虽然不一定违背正义，不过，它却总是违背某个十分明确的准则，因此也总是自然地倾向于使人因产生这种行为而觉得羞耻。

年幼的孩子们，似乎有一种天性，就是人们告诉他们什么他们就信什么。上帝仿佛为了保护他们而认为，应该使他们绝对相信那些照顾他们、关心他们，在他们幼小时候不能离开的那些人的一切言行。因此，他们过于相信他人，以至于需要长期经历那种人类虚伪的东西，他们才能对人类产生某种合理的怀疑和不轻信。在成人的世界，轻信的程度当然十分不同。那种最聪明的且最富有阅历的人一般是最不轻信的。不过其轻信程度低于他应该所具备的轻信程度的人是几乎不存在的。他们总是不仅轻信了那些最终被证明是假的的流言飞语，甚至还相信了那些即便是进行普通的思考和管制就可以知道它们不可能是真实的信息。人们天生倾向于相信。后天得到的智慧和经验，虽然可以教会我们不要轻信，却也极难使人学会足够怀疑。我们之中最聪明和谨慎的人也会相信那些后来使他不仅觉得丢脸，而且觉得自己当初会相信它们简直不可思议的事情。

如果我们在某些事情上信任某人，那么他必然会成为我们的领导者和指导者，同时，我们会对他表示一定的尊重与敬意。但是，就像我们由钦佩别人变成使别人钦佩自己一样，我们也会希望从受人领导与指挥者变成领导他人和指挥他人者。而且，就像我们并不是仅仅单纯地希望变成钦佩的对象，除非我们相信自己真的值得钦佩，我们也不会满足于仅仅被别人信任，除非我们自己真的相信自己值得别人那么信任。正如希望得到别人的赞美和希望真的值得赞美，虽然相似，却是两种分别鲜明的东西一样，希望被人信任和希望值得被别人信任，虽然相似，却存

在很大不同。

受到别人信任的愿望，领导、指挥他人的愿望，似乎是我们天生的最强的欲望。它可能是语言，这种人类特有的能力据以产生的根源。别的什么动物都不具有这种能力，它们也都没有想成为领导或者指挥同类行动的愿望。这种想要领导和指挥他人的野心，似乎是人类特有的欲望，而语言恰是实现野心的重要手段，是领导和指挥他人的重要工具。

不被别人信任总是使人感到耻辱，当我们猜疑这种不信任来自我们被认为不值得信任，我们会刻意骗人时，这种耻辱感会加倍。当面斥责某个人在说谎，是最不可原谅的当面羞辱。不过对于那些刻意骗人的人来说，他们自己也会觉得他们理应受到这种侮辱，不被人信任，他们失去了那种能够和同地位的人在交往过程中感受到舒服、自在、满足的资格。一个不幸地认为没有一个人相信他的话的人，会感到自己被人类社会遗弃，会非常害怕必须在大众面前暴露自己，并且，在我看来，他几乎必定会因绝望而想到死。不过，好像也没有什么人有充分的理由说明自己就是这个蒙受羞辱的人。我更愿意相信，一个彻彻底底的说谎者，为了一个重大的谎言，至少说了二十次真话。就像一个小心谨慎的人，信任往往胜过不信任一样，在那些不诚实的人身上，说真话的自然天性必将克服那种欺骗的或刻意隐藏事实的倾向。

假如我们无意中欺骗了他人，即使这是因为我们先被别人骗了，我们还是会感到耻辱。这种不自觉的欺骗，并不能表示我们缺乏对美德的绝对热爱，但它在某种程度上总是表示我们缺乏判断力、记忆力，轻信以及鲁莽轻率。它导致我们开导别人的权威减少，会使别人对我们的领导力产生质疑。但是，偶尔因为无心而误导他人的人，完全不同于那种存心要领错路的人。前者在很多情况下还是很值得信任，后者在任何情况下都不再值得信任。

坦率和真诚可以获得信任。我们愿意相信那些相信我们的人。在我们看来，我们能够清楚地看到他为我们指引的道路，因此，我们安心地接受他的引导。相反，隐晦和狭隘会产生不信任。我们害怕那些不知会走向何方的人。谈话和交流最大的乐趣来自感觉和意见的某种一致，来自心灵的和谐，就像很多乐器相互保持一致的秩序而愉快地吹奏。但

是，除非情感和意见能够自由沟通，否则这种令人高兴的和谐就不能实现。由此，每个人都想知道对方的感受，希望能够进入对方内心，看到那里真正的情感和想法。一个愿意实现我们这种愿望的人，一个使我们进入他的心灵的人，一个向我们敞开心扉的人，是在奉献一种比任何感受都要令人愉快的情感。一个有勇气表达自己真实想法的人，常常使我们感到快乐。就是因为这种毫无保留的真诚，使得即便是小孩子的牙牙学语也显得是如此令人高兴。我们都愿意谅解那些心灵坦率者的见解，即便这些见解是如何的单纯和片面，我们也乐意努力降低自己的理解力，以此去用他们的眼光理解某一问题。这种想要探知他人情感的天性，是如此强烈，以至于常常堕落成一种令人讨厌的好奇心，它甚至使我们想要探听我们邻人那些有足够理由保密的私事。在很多情况下，我们需要运用美德和一种合宜的分寸来控制住这种激情，并且把它降到即使任何一个旁观者都会赞同的程度。但是，当这种好奇心被约束在一定的范围内，它试图探求那些缺乏正当理由的并不涉及隐私的秘密时，如果遭到否定，那必然是令人不快的。如果一个人拒绝回答我们提出的最简单的问题，不向我们提供一个毫无恶意的询问的答案，把自己包裹在令人费解的重重迷雾中，就像是在他的心中筑起了一道高墙。当我们满怀好奇，并且没有任何恶意地想要打开他的心门时，却突然觉得自己被他用一种极其粗暴野蛮的力量推了回来。

那个心胸隐晦有所保留的人，即使和蔼可亲，却也必然得不到人们的敬重，或遭到人们的鄙视。他似乎对他人很冷漠，我们也同样对他感到冷漠。他得不到人们的爱戴和赞美，却也很少得到憎恨或谴责。不过，他没什么理由为自己的小心谨慎感到后悔，并且有时显得对自己的含蓄保留沾沾自喜。因此，即便他做了错事，甚至是坏事，他也几乎都不屑于向决疑者们解释什么，或者希冀他人对他的行为开脱和赞同。

有些人因为不小心的失误，或者疏忽，或者鲁莽草率，结果在无心间欺骗了他人，其情况就可能不是这样。比如仅仅是向别人转述了一个十分普通的新闻，这本来就是小事一桩，但假如他是一个真正诚实的人，那么他就会为自己的轻率感到脸红，并且会尽力抓住第一次机会说明自己的错误。假如那是一件要紧的事，那么他就会更加感到羞耻。并且，假如因为这条错误的信息而带来什么不幸的或致命的结果，那他就

几乎不能原谅自己。即使他并没有犯法律上所说的那种罪，但是他却还是觉得自己是古人所说的十恶不赦的人，并且极其想要在自己能力范围内做出各种赎罪的行为。这种人也许经常十分轻率地向决疑论者坦述情况，而他们也通常很喜欢他，一般虽然也会对他的急躁略加谴责，但更多时候是会为他找到他并不会因为其错误而被称为撒谎者的理由。

但是，需要经常请教决疑论学家的人，是那种说话模棱两可，态度暧昧的人，他们一方面当真蓄意骗人，另一方面又认为自己真实地说出事实。决疑论学家对他们的态度也不一样。当他们赞成他欺骗的动机时，他们有时为他开脱。不过平心而论，更多的时候，他们会谴责他。因此，决疑论者作品的范围是，我们对正义准则有什么样的良心尊重，对于我们邻居的生命和财产我们应该如何尊重，赔偿应该承担什么样的责任，怎么做到贞洁和贤惠，他们所说的肉欲是什么罪过，诚实的准则、誓言、承诺以及各种契约的责任。

一般来说，决疑论者所作的那些论述，也就是企图用明确的准则指导那些只能靠感情和情绪来判断的事情，很多情况下是白费力气。我们无法在所有的情况下都清晰地界定，正义感究竟在什么程度上微妙地变为一种无聊和无用的良心顾虑；隐晦和保留到底在什么地步开始变成掩饰的谎言；天真在什么地步让人感到愉快，又是到了什么程度令人厌恶呢；行为到底可以自在地达到什么地步才可以被看做是优雅高贵的，什么时候会显得放肆、不检点。以上所有问题，在某种情况下适用，在其他任何情况下却又完全不能用。在各种情况下，随着处境的极其微小的变化，那些适宜的行为也会变得不再适用。因此，决疑学家们的著作既不讨人喜欢，又毫无用处。即便有人偶尔要参考它们，甚至把他们的论断看做是正确的，它们还是提供不了什么实际用途。因为虽然在书中，他们收集了很多实例，但在现实中发生的事情要比它们多得多，因此一个想要在这些实例中找到和自己所遇到的事情完全相同的人，那只能靠运气。一个真正期待自己去承担责任的人，如果他觉得自己必须参考它们，那么这个人必定性情软弱。而对于那些不愿意承担责任的人，著作所采用的写作方式也不可能唤醒他们的责任意识。这些书从来没有鼓励我们宽容高尚的内容，没有一本能够使我们感动，让我们变得仁慈。相反，它们反而倾向于教会我们如何蒙骗自己的良知，那些毫无意义的细

微区别，使人们得以找到无数的合理理由来解释自己之所以没有承担应有的责任。他们对那些不能精确讨论的题目所作的毫无意义的解释常常使人们误入歧途，犯下滔天大罪。他们的著作枯燥乏味，说明抽象空洞，根本不会在人们的内心激起任何道德书籍本来应该激起的高尚感情。

由此看来，道德哲学中的伦理学和法学是有用的，决疑学则应该完全被丢弃。古代的伦理学家显然已经作了很好的判断，他们在讨论同一个问题的时候，根本就不会致力于达到什么精妙的准确程度，他们只是满足于用一种普通的方式，描述产生正义、谦虚和诚实的情感，以及它们会激励我们采取什么行为方式。

的确，一些道德哲学家曾经试图考察某些和决疑学相似的东西。比如，西塞罗所著《论责任》第三册中，就记载有这类论述。在书中，他努力用各种精妙的例证来为我们提供那些十分难确定的行为的合宜点。从这本书中我们还能看到，之前曾有一些哲学家也作过类似的努力。但是，他和他们的目的却不在于提供一种完善的准则，而只是想说明遵守或者违背我们平常信奉的责任准则，在一些突发状况中怎样才是适宜的。

每一种成文法体系都可以被看做是试图制定一套自然的法学系统，或者尝试建立一套详细的正义准则。如果违背正义是人们无法忍受的事情，政府长官就会运用国家的力量来强制干预。假如没有这种预防措施，社会就会变成一个充满流血和死亡的舞台，因为只要一个人觉得自己受到伤害，他就会亲手为他自己报仇。为了防止出现这种因为人人伸张正义而可能带来的混乱，一个拥有权力的政府长官，会为其管辖下所有的人主张正义，并且保证听取每一件受到伤害的事情的控诉。在所有发展良好的国家，不但有法官来裁判个人间的恩怨，而且还会为这些法官的行为制定一些准则。这些准则一般情况下总是要有意地符合正义，虽然有时候并不那么吻合。有时候由于国家的体制也就是国家的利益，有时候又是控制政府的一些特殊阶层的利益，会使法律偏离正义的准则。在一些国家里，由于人们的无知和野蛮，使自然的正义难以达到在文明的地方自然会实现的那种精确程度。他们的福利和他们的生活方式一样粗俗简陋，不分对错。在另外一些国家，尽管人民的言行举止也许

已经很文明，足够达到可以拥有精密准则的地步，但是由于法院裁决体制的不当，导致任何正常完善的法律体系无法建立起来。在所有的国家中，根据法律的规定所作的判决，都不可能在每种情况下都和天然的正义感所要求的准则一致。因此，所有的法律体系，作为对不同时代和国家感情的记录，虽然应该具有极大的权威，但是绝对不能看做是对天然的正义的最精确的体现。

也许有人这么想，法律学家们对不同国家内部法律的缺陷所进行的讨论和改进，应该促使人们研究和人为制定的法律所不同的自然正义准则。也许还有人认为，那些讨论会使他们致力于建立一种可以恰当地成为自然法学的体系，也就是一套贯穿所有国家法律的、作为所有国家法律基础的一般性法律原理。但是，虽然法律学家们的讨论的确有助于建立这样一种体系，虽然所有的学者都会在著作中涉及这方面的内容，但是，事实上人们一直到现在才想到要建立这种一般性的符合自然正义的法则，或者说，才有人开始把法律看做是不牵涉任何具体法律制度的单独的学问。在古代伦理学家们的著作中，我们丝毫不能找到任何有关这方面的特别论述。西塞罗的《论责任》，亚里士多德的《伦理学》，都是和探讨别的美德一样论述正义。在他们的法律著作中，我们期待能看到那些详细论述应该被每个国家的法律强制推行的天然的正义准则，但我们却没找到。他们研究的法律是公共政策的法律，不是正义的法律。格劳秀斯似乎是第一个试图向世界提供一套能够贯穿所有国家的法律，并且能够作为各个国家法律基础的法律的人，他的一篇关于战争与和平的文章，虽然存在一定的缺陷，但却可以看做是迄今描述这一问题最完整的作品。我将会在另一本书中努力阐释国家和政府的原理，它不仅涉及到正义，而且还有公共政策、国家收入、军备国防等问题，以及它们在不同的年代和时期所经历的各种变革。因此，在这里我就不再赘述法学历史的问题。

好多书下载网

旧制度与大革命

好多书下载网

第一编

第一章　大革命爆发之际，人们对它的多种评论

世界历史上的任何一件事情也不能比法国大革命更能提醒哲学家、政治家们的谦虚和谨慎；那是因为它比任何一件历史事件都要伟大，影响力更深远，酝酿更成熟又不能预知其结果。即便是伟大的天才弗里德里希，一样没能预感到它。尽管他先前有所接触，却又不曾意识到。不只这样，在大革命爆发前，弗里德里希就已遵照大革命的精神行事。他可谓是大革命的先驱者，他甚至已经为大革命的代理人；然而，当大革命逼近时，他并没有认出它来。当大革命最终爆发，人们才发现它跟以往诸多的革命毫不相同，它展现了独有的新面貌，因此才没有被预先认知。

法国大革命举世瞩目，它的影响力无处不在。它在各国人民的心中产生一种不清晰的概念，即新的时代即将来临，激发人们对变革改良的朦胧希望。然而却没有人能知道大革命是个什么样子。各国的王公大臣对它竟也没有些许的预感，法国人民遇到这次大革命而立刻骚动不安。起初，各国的贵族们认为它跟以往的革命没什么不一样，是各民族体质都不能避免的一场周期性的矛盾。革命都只是为邻国的政治提供新的机遇，别无其他。即使他们恰好说出了革命的真谛，也并非有意。1791年，德意志各国的君主在匹尔尼茨聚会，宣告法国君主所有制面临威胁，欧洲各国旧势力也同样如此。可是，在他们内心深处并非如此。大革命时的秘密向人们揭示，这次宣告只不过是他们用以遮掩其真实意图或者在大众面前粉饰这些意图的借口罢了。

对欧洲贵族们来说，法国大革命也只是一次地方性事件并转瞬即逝，他们只需坐收渔利即可。正是源于这种认识，他们结成秘密联盟，多方密谋策划，做足准备。面对近在咫尺的猎物，他们开始争夺，既分

裂又接近。他们的准备堪称万事俱备，却单单对大革命的爆发毫无预感。

英国人长期实行政治自由的制度，对本国的历史记忆十分深刻，也让他们更有见识和经验，能透过重重的迷雾，看到即将爆发的大革命的新貌；但他们还是未能看清革命的形式，也看不出法国的大革命对英国甚至整个世界命运的影响将是什么样。此时亚瑟•扬正游历法国，他已认识到即将爆发一场伟大的革命，然而他并不知道这场大革命的意义如何，他甚至认为革命会使贵族特权得到加强。他说："倘若大革命的爆发让贵族们的地位更高，我认为它就会利少而弊多。"

法国大革命爆发一开始，埃德蒙•伯克就大为恼火，十分仇视它。然而就算伯克对大革命也无定见。开始时他认为法国将被大革命削弱力量，最后走向灭亡。他说："我十分肯定地认为大革命后法国的军队会黯然失色，最终会荡然无存，我们的后代会重复那位古人的话：历史曾传说高卢人曾经英勇善战。"

置身历史事件之中，往往不能准确地判断大势所向。法国大革命爆发前一段时间，人们对这次革命将铸就的未来认识并不明确。翻阅大量的请愿书，只有两份展现了人们恐惧不安的文件被找到。人们对王权或者说是宫廷贵族继续保持绝对的优势深感恐惧。三级会议懦弱又短命，让人们很是担忧。他们惧怕于贵族的暴力迫害。在另一端，贵族们同样忧心忡忡。人们用大量的请愿书表达心声：即便是有骚乱或暴动发生，御前卫队也绝对不向民众开枪。"三级会议的召开若能自由实行，那么一切的矛盾皆可迎刃而解"；要进行的改革工程尽管浩大，困难却不多。

但是，大革命沿自己独有的里程前进：这个魔鬼渐渐抬起头来，暴露出它那诡异又恐怖的脸孔，毁灭着一切。政治机构被摧毁，民事机构也被废除，法律变革了之后，却又要变革风尚习俗，甚至语言也没能幸免；政治制度被破坏了之后，把社会根基动摇了，好像要一直清算到上帝那儿为止。大革命迅速地越过国境，用前所未有的各种手段、新的计谋以及致命的法则，还有皮特所称的"武装的舆论"。法国超人极为强悍，它打破了欧洲各帝国的屏障，摔碎各国君主的王冠，践踏它们的民族，可让人不可思议的是：革命把这些都争取到了自己这一边！这一切

爆发之后，人们改变了自己的观点。欧洲为一片诡异笼罩，被君主和政治家们最初认为的平常历史事件变得面目全非，新奇无比，它与以往爆发的诸多事件截然相反，然而它又不同于以往的普遍、恐怖和难以理解，最后在这一异象面前，人类的理智变得束手无策。于是有些人认为，这种从未听闻的怪力像是自生而来，并永久存在，非人力所能阻止，而它也绝不会自发停下来，我们的社会最终将会被它摧毁。很多的人把这次法国大革命看作是魔鬼降世。自1797年，德•梅斯特尔就说："法国大革命具有魔鬼的特征。"与此相反，另一些人则看到有上帝的福音在这次革命中显现，它要使法国乃至全世界的面貌焕然一新，它要创造出一种新的人类。当时的好多作家都好像萨尔维最初见到蛮夷那样，有一种有宗教色彩的恐惧心理。英国的伯克继续发表他的思想，惊呼法国不是失去了一个旧的政府，而是失去了政府的组织制度，与其大革命使法国必定成为人类的灾难恐怖之源，还不如说造成了一个屈辱和任人怜悯的法国。它就像一个丑恶、巨大、超出一切想象力的可怖的怪兽，从毁灭的君主制的坟墓中走了出来。这怪兽直奔向它的目的地，不惧怕危险、不担心后悔；一切固有的准则、所有平常的手段，被它无视，它一步不停地打倒摧毁不能理解它的所有一切。

法国大革命真的如当时的人们所认为的那样不同于平常吗？真的如人们所说的那般诡异、乾坤倒置，还有颠覆一切吗？这场离奇而古怪的大革命产生的真正意义在哪里？它最根本的特点是什么？它又有哪些深远的影响？它毁灭了什么同时又创造了什么？

今天是时候研究研究和论述这些问题了，我们正处在好的时代，让我们能更好地认识和评判这次大革命。大革命距离我们已是遥远，这使得我们只能些微触摸到让参与者头晕目眩的狂热；从另一方面看我们离大革命又很近，近到我们能够理解到革命者参与其中的精神。不久以后，我们就不容易做到这些了；这场大革命一取得成功，那些引发革命的事由就会消失，因为革命本身的成功反而加深了理解它的难度。

第二章　过去人们认为大革命的根本和最终目标是摧毁

宗教特权和削弱政治权力，事实并非如此。

法国大革命最初的矛头之一就是指向教会进行攻击，大革命激发的所有高涨情绪中，反宗教的狂潮最早掀起又一直燃烧至革命的最后。即便是法国人民为了安宁而被迫忍受奴役，追求自由的热情也消失不见，他们反宗教的激情依然高涨。拿破仑能够控制住大革命的自由精神，而对革命反基督的情绪竭尽全力仍然无措。时至今日，我们还能看到一些人，通过对上帝的不敬挽救对政府官员们唯唯诺诺而失去的尊严，大革命中最自由、最崇高、最骄傲的信念被他们所抛弃，却通过反宗教来展现他们对大革命精神的忠诚。

但是，我们今天却不难发现，反抗宗教只是大革命中的一个零部件，它是大革命展现的一个突出特征，又在转眼间消失。它不是大革命的固有特性，它只是革命前夕的那些思想、激情、偶发事件酝酿革命过程中的暂时产物。

人们把十八世纪的哲学看作引发大革命的一个重要缘由，确实所言非虚，18世纪哲学具有深刻的非宗教特性。若是深究细判定会得知，这一哲学可分两部分，彼此分开，绝无相同。

其中之一是关于社会地位和民事、政治法律准则的所有全新的观点，如人类生而平等，因此一切种姓、阶级、职业的特权都应废除，人民共享主权，至高无上的是社会权力、规章制度统一……所有的这些思想都可以说是革命爆发的原因，更可以说它们就是这次大革命的成果；它们是法国大革命的最伟大的业绩，从历史来看，也是大革命最根本最持久也最实在的成就。

与教会为敌则是18世纪哲学所遵循的别一部分信条；哲学家们攻击教会的一切，包括教士、教会等级及其机构和教义，他们甚至想要把教会的根基拔掉以便更彻底地摧毁教会。然而，正是因为在被大革命摧毁的各种事实中产生了18世纪哲学的这个部分，那么它一定也会随着这些事实的消失而消失，最终为大革命的胜利所埋葬。为了让我的表达更明

了，我只要再多加一句，因为这一重大问题我还要在别的章节详述：人们之所以强烈仇恨基督教是因为它是一种政治制度，而不是它的宗教教义；是因为教士就是现世的地主、领主、税费征收者和行政官员，而不是自命为治理来世事务的他们；是因为在旧社会中教会是最享受特权、势力最大的阶层，而不是它们不能在即将建立的新社会中分一席之地。

不妨想一下，随着时间的推移事实已证明，并且时时刻刻都在证明着：大革命的反宗教事业，正随着它的政治成果的巩固而行将就木；一切旧的政治制度被更彻底地粉碎，大革命反对的各种权威、思想、阶级被更彻底整治，甚至一去不返，那么由此而发的仇恨，失败的最后标志也一天一天地在减退；最终，教士们从那些被摧毁的旧事物中剥离出来，人们不难发现教会的力量一步一步地在人们的精神中恢复，表现也更强烈、持久。

别以为这样的情景为大革命的独特产物；从法国革命以后，欧洲的基督教会都未得新兴者少之又少。

认为民主社会和宗教一定势不两立，则是大错特错：基督教还有天主教，它们中并没有什么和民主社会精神是完全水火不相容的，反而好多地方对民主社会非常有利。之外，从每朝每代的历史来看，宗教本身极富生命力，总能在人民心中扎根。以往的宗教都已在人民心中找到自己的归宿，那些顺应人民思想的各种政治制度总是一再地鼓励人们抛弃宗教信仰，难道这不是怪事连连。

我以上对于宗教的言论，对于社会权力更为合适。

法国大革命摧毁维持至今的社会特权等级制，砸碎所有机构和习俗的枷锁，因而人们或许认为，大革命的目的不单单是摧毁个别的社会制度，推翻某一个政府，它更是要瓦解所有的社会制度，它要毁灭社会权力本身；进而他们认定，无政府主义就是法国革命本质上的特性。然而我要说，他们也只看到了表层现象。

革命爆发还不到一年，米拉波私底下向国王致函说："您把新形势和旧制度比较一下，就会得到宽慰看到希望。国民议会的部分法令，很明显倾向于君主政府，它又是最重要的一部分法令。高等法院、三级会议

省份取消了，教士、特权阶层取消了，贵族们也取消了，这岂能是区区小事？只允许单一的公民阶级存在，这些都为让黎世留高兴而已，这种仅存表面的平等对权力的执行很有利。每一届政府都尽全力增强王权，然而革命在短短一年中所做的比以往任何政府都多。”大革命的领导者就是如此看待革命的。

大革命的终级目标是先摧毁旧的政府，进而再废除整个旧社会制度，这样所有现存权力、一切公认的势力都要攻击、都要摧毁，所有旧传统都要废除，社会习俗都要革新，也就是清除人们头脑中所有一贯培育尊敬服从的思想。如此即诞生了法国革命所独有的无政府主义面貌。

剥去大革命体表的破衣烂片，一个庞大的中央政权就迎面而立，它把以往分散于全社会的一切零散权力及其影响，附属的权力机构、特权等级、职业、家庭，还有个人，全部吸引过来，融进它的躯体之中。罗马帝国灭亡以后，它是世界上仅有的一个与之相似的政权。大革命创造了它，或者更确切地说，这种新的权力是大革命自然而然的产儿。大革命建立的政府确实很脆弱，但是跟被它推翻的政府比起来，它强大百倍。因而，它是脆弱和强大并存的，这将在后面作论述。

透过行将就木的旧制度的尘埃，米拉波的眼前展现了这个巨大的形体，它简单、正规。这个庞大的存在，当时民众却没能察觉到。最终，时间使这一事实大白天下。现在，欧洲的贵族们无不对此瞩目有加。所有人对这个庞然大物赞赏并羡慕着，大革命的参与者自不必说，与大革命格格不入者甚至势不两立的敌方亦如此，他们努力地践行革命，摧毁各自领域的一切特权。他们让官史代替了贵族，制定统一的规章制度取代地方的特权，建立统一的政府取代大大小小的权力机构，他们整合了所有等级，让所有的社会阶层都趋于平等。他们兢兢业业地推动着这一革命事业。他们积极借用法国大革命中的手段信条来摧毁他们遇到的一切障碍。必要的关头，他们不惜让穷人反抗富人，平民反抗贵族，让农民反抗他们的领主。对他们来说，法国大革命既是灾难，又是老师。

第三章　法国大革命为什么是一场用宗教革命形式开展

的政治革命，其根源是什么

任何国内的革命或者政治革命都会只在一国发生，且只限于自己的国界内。法国大革命却跨越了自己的疆域；不单是这样，大革命的影响已经让地图上所有的旧国界被抹去。无论有怎样的法律、传统、性格和语言，人们都会受它的影响彼此靠近或分裂，同胞变为仇敌、兄弟成了陌生人；可以说，它超越一切的国界，组成了一个理念上的国度，在这里，各国人民都可以成为它的公民。

遍阅史书，都不能找到一场政治革命与法国大革命的特征相同：这样的革命特性也只有在一些宗教革命中才被发现。所以，若要用类比解疑答难，则一定拿宗教革命与大革命相比较。

席勒在他的《三十年战争史》一书中就指出，16世纪伟大的宗教改革让各国人民突然接近而彼此并不了解，他们有新的共同信仰并由此团结一心。确是如此，法国人打法国人的时候，英国人就曾来助战；在波罗的海纵深处生活的人到了德意志的腹地，要保护他们闻所未闻的德国人。每次的对外战争都染上一抹内战色彩；所有的内战也都有外国人介入。民族的旧利益被抛在一边，取代它的是新的革命利益；各种各样的原则问题取代了领土相争。各国的外交章程互相掺杂，一片混乱，当时的政治家们对此目瞪口呆，一筹莫展。这种新形势正是1789年后的欧洲所发生的。

因而，大革命是用宗教革命的方式、披着宗教革命外衣开展的一场政治革命。看一下它与宗教革命相似的具体特点有哪些：它不仅像宗教革命那样四处传播，更像宗教革命以预言和布道方式扎根于人们心中。它是一场激发布道狂热的政治革命。人们激情高涨地在国内进行着革命，同时用一样高涨的热忱向国外传播。不妨想一下，这景象是何等的新奇！这事件在法国向世界展示的前所未闻的事物中是最新的。然而，我们万不能就此停步，更应该深入讨论下去，来察看它的效果，是不是来自那些隐藏于背后的同类缘由。

宗教总是一贯地把人类本身当作思考对象，而对一国的法律、风俗和传统加之于人们共同本性之上的特殊成分不作关注。宗教的最大目标是调和人与上帝的总体关系，调和人与人之间的一般权利和义务，并不关注社会形式如何。宗教所规范的行为准则不是限于哪个国家哪个时代的人们，而是最广泛地涵盖父子、主仆和邻里的准则。因为宗教源自人本身，自然也能被所有的人接受，如同真理四海皆准。因而宗教革命不同于政治革命只在一国人民、一个种族的疆界之内开展，它拥有非常广阔的舞台。假如再深入考察这个问题，我们就会知道，宗教的这个特征越是明显，它的传播也就越快越广，而跟法律、气候、民族因素关系不大。

从某种意义上说，古希腊、古罗马的异教总与各自的政体或社会状况相关，它们通常仅限于一国之内，较少跨越国境的范围。因为在教义中常常保留着某一民族的某一城市的面貌。异教有时候会有狭隘，引发宗教迫害，在异教中也几乎看不到布道热忱。所以，基督教来到之前，在西方就不会有大规模的宗教革命。那些曾阻挡异教的障碍，基督教很轻易地就扫除了，它在短短的时间内就征服了大多数的人类。基督教的胜利，很大原因是它的抽象而普遍，它比其他任何宗教更能超越国家民族、政府形式、社会形态、时代特征以及种族的特性。而且我这么说，并非是对圣教不敬。

因此，大革命的确是以宗教革命的方式进行的。然则法国革命所重在现世，宗教革命更注重于来世。宗教把人看作一般的人，不因国家和时代而有异，法国大革命也有这样的特征，它眼中的公民也是抽象的，脱离于具体的社会。它最关注的是全人类在社会生活中的一般义务和权利，而不单单是法国公民的特殊权利。

关于社会和政府的问题，法国大革命始终在尝试找出更具普遍性、更自然的那部分，也是如此，大革命才被所有的人理解，也能到处被人们所效仿。

法国大革命好像要开创全人类的新世界，而不局限于本国的革新。因此，它也激发了一股空前的热情，它的高涨即使最激烈的政治革命也无法比肩。大革命发动了一场宣传运动，掀起了传播信仰的热潮。因

此，它始终都具宗教革命的特点，令当时的人们震惊、恐惧；或者干脆说，大革命已演变为一种新的宗教，尽管它是不完善的，因为它没有上帝，也没礼拜日，更没有来世生活，然而它的士兵、门徒或受难者遍布全世界，就像伊斯兰教那样。

但是，我们并不能说法国大革命的手段史无前例，大革命的观点是全新的。在以往的各世纪，即便中世纪的鼎盛期，也出现过类似的鼓动宣传者，他们变革具体的风俗，用人类社会的最普遍准则，以天赋人权与本国的社会制度相对抗。然而，这些尝试无一不以失败而告终。18世纪，星火燎原般燃烧欧洲的这一大革命，在15世纪很快就熄灭了。要想引发革命，就必须有变化发生，比如人们的地位、社会风俗的改观，这些精神准备让学说更深入人心。

有些时代，人和人之间天差地别，那些普遍的法则对他们来说是不可思议的。而在另一些时代，只要向人们展示某个法则的朦胧面貌，他们就能潮水般涌向它。

最异于寻常的不是法国大革命采用了各种手段，构筑了各种观点。它的最伟大之处在于，它带动众多的民族都能有效地运用大革命的手段，又毫无困难地接受了这些准则。

第四章　为何几乎全欧洲制度都完全相同，为何它们又都濒临垮台

推翻罗马帝国并且最终建立了自己的新兴国家的那些民族，他们的种族、国家、语言等都不相同；只有一点相似：他们都很野蛮。自打在原罗马帝国的土地上定居以来，他们曾在一段长时期内彼此战火不断，一片混乱。当最终战乱结束稳定下来时，他们才发现自己已经被彼此一手造成的一片片废墟隔开了。文明丧失殆尽，公共秩序严重破坏，人际关系凶险难测，整个的欧洲被分裂成了许多的小社会，成百上千，完全

不同，彼此敌视，老死不相往来。然而，就在这片碎片的混乱中，突然间统一的法律制度横空出世。

这并不是效仿罗马法制的一种制度，它与罗马法相对立，利用罗马法人们才能改造它们、废除它们。它们有独特的面貌，截然不同于人类以前所有的法律。各部分对应匀称，一个个紧密连接的部分共同构成一个组合的整体，它的严密性可比拟我们现代的法典条文。这样高深的法律适用于那半野蛮社会。

这种立法在欧洲是如何形成、推广并最终普及的呢？我并不想探讨这个问题。但我可以肯定，在中世纪，这种立法早就多多少少地出现在欧洲各地，并且它在很多国家处于统治地位，把其他一切立法排除掉。

有个机会使我对英、法、德等国中世纪的政治法律制度进行了研究。伴随研究逐步深入，我很惊奇地发现，所有这些法律有很多地方都惊人的相似，虽然这些个民族没什么共同点，也少有融合，法律却如此相似，这一切都让我赞叹不已。因为处于不同地点，这些法律的细节不断地、无止境地变化着，而它们的基础却各处都一样。在古老的德意志立法中我发现一种政治制度、规章和权力时，我会预言它们也将随着我的研究在英法两国找到与此本质完全相同的部分，的确我找到了。英、法、德三个民族，研究透彻其中之一，另外两个将不在话下。

英、法、德三个国家，政府行事按照同样的规则，同样的阶层构筑议会，也被赋予同样的权力。社会划分也以同样的方式，不同阶级之间有同样的等级制度。贵族社会地位相同，特权相同，面貌相同，禀赋也相同：他们之间毫无差别，处处一模一样。

他们有相似的城市结构，用同样的方法治理农村。三国农民的处境也都一样，土地按照同样的方式分配，包括拥有、占据和耕种，种地者的义务都一样。东起波兰西至爱尔兰海，都是极其相似的领主庄园、领主法庭，占据城池、征收土地贡税、服徭役、封建义务、行会也都相同，甚至有的连名称也并无不同。更让人关注的一点是，这彼此相似的制度，所有的都以同一种精神为渊源。我敢说，14世纪的欧洲各种制度所具有的相似性，不管是社会、政治、行政、司法，还是经济和文学，都比现在更大，即使现代文明总尝试开通条条道路，破除重重关卡。

阐述欧洲旧的制度怎样一步步崩溃垮台并不是我的目的，我想指出的是，18世纪欧洲的政体纷纷垮台。大致来看，在大陆的东部这种衰落并不明显，而大陆的西部则到处岌岌可危；然而显然地，这种旧政体的老化，以至衰败，随处可见。

从档案中，我们可以发现中世纪各种制度日益削弱衰败的过程。正如我们所知，当时的每座庄园都有一本登记簿叫作“土地赋税清册”，几个世纪以来，封地疆界、年贡征收、土地的界限、地租的欠付、服劳役的情况及当地的惯例都清楚地记录其中。14世纪的土地赋税清册我看过，它们可称账册上的杰作，记录清楚而条理分明，又非常准确。虽然相比前代知识都是普遍提高，但是年代越近，土地赋税清册越模糊、混乱无条理、记载残缺不全。由此我们可以说，市民社会转为文明的时刻，政治社会却堕入混乱野蛮。

在德意志，欧洲古老政体的原始特征比在法兰西保留得更完整。但是，就算在德意志，旧体制的一部分制度也已是处处濒临崩溃。考察残留下的事物现状，比发现已消失的东西，更能让人看清时间的摧残侵蚀。

早在13世纪和14世纪，城市自治就让德意志的主要城市变成一个个富有而文明的小共和国，这种状况一直到18世纪，现如今却是徒有其表。自治市的一套方法好像还在实行；行政官员的职位名称还没有改变，他们的职责似乎也是同样的；然而他们的积极性、活力、地方上的爱国主义，还有因城市制度激发的刚强和好品格，早已荡然无存。这些旧体制就像原封不动地倒塌在了自己的身上。

今天所有残存的中世纪权力，因为都患有同样的病症变得日渐衰落，奄奄一息。不仅这些，一些本不是中世纪旧制度中的东西，因为被卷入而烙上旧制度的印记，也立刻变得生机全无。在这样的社会形势之下，旧的贵族们就像得老年虚弱症。在中世纪，到处都提倡政治自由，可是在今天只要保留有中世纪特征的东西，它就像得了不育之症而没前途。形式上原封不动的旧的省议会不但对文明的发展没有帮助，反而阻碍了社会的进步，可见它已经被新的时代精神甩得远远的。同时也失却了民心，使得民心倾向于王权。悠久的历史没能令这些制度更深入人

心，反而因其老化，一天天地为人们所唾弃；不可思议的是，这些旧制度越老化，它们的危害力当然也越小，却激起了更大的仇恨。旧制度的支持者、旧制度同时代的作家、一位德意志人说过：“现在的事态已普遍地伤害了人心，有时候令人鄙夷。怪异的是，对于一些旧的东西今天的人们都是不屑一顾。这些新的观点竟潜入了家庭内部，制造混乱。因此，主妇们再也忍受不了她们的那些古老家具了。”但是，正如同一时期的法国一样，德意志的社会活跃而繁华，蓬勃向上。有一点我们必须要注意，它是点睛之笔：但凡活着、动着、生产着的都极富生命力，它们的根源都是新事物，与旧的针锋相对。

这就是王权，然而它与中世纪的王权没有丝毫共性，它拥有不同的特权，占据不同的地位，具在不同的精神，激发不同的情感；它就是国家的行政机构，它在地方权力的废墟上建立起来，覆盖四方。官吏的等级制度渐渐代替旧的贵族统治。一切新权力所遵循的准则和行事方法，都是中世纪不曾听闻甚至拒绝接受的，它们构筑了中世纪人们想象不到的社会状态。

英国的情况与上面所谈的没什么两样。尽管最初人们会认为那里实行的依然是欧洲旧政体，但是若揭开那些外在的形式与名称，我们旧制度早在17世纪就已经被废除了，从此各阶级互相渗透，特权阶层也已消失，贵族政治得到开放，拥有财富者渐成一种新势力，法律面前人人平等，赋税也是平等地征收，出版拥有自由的权力，公开辩论。这些都是中世纪所不存在的新原则。可巧的事，正是由于这些新的事物水滴般注入古老的身躯，才让它不至于瓦解，并出现新生机，在保留旧形式的同时，拥有了新的活力。英国在17世纪已完全成为了一个现代的国家，但在它的内部如供奉品般保留着中世纪的一些遗留。

之所以有必要对法国以外的情况作一些简单的说明，是为了更好理解下文；如果单单去研究和考察法国，那你就永远也不能真正理解法国大革命。

第五章　法国大革命的主要成就有哪些

前面几章的论述只为了阐明这本书的主题，用它来解答我在开始提出的那些问题：大革命的终极目的是什么？大革命本身究竟有哪些特性？它为什么要这样发生？它完成了哪些使命？

人们都认为大革命的爆发是为了打破宗教加在人身上的枷锁；然而无论它披着怎样的外衣，在本质上它都是一场社会政治革命。在政治制度范围内，它不想让混乱继续，不是像它的一个反对者所说要坚持混乱，要让无政府状态秩序化。它要的是让公共权威的力量和权利得到增强。它也不像另一部分人所想，改变文明的所有特征，阻挡其进步，甚至更改西方社会赖以依存的法律根本。如果只研究大革命自身，而不去关注那些不同时间不同国家发生的使大革命面貌产生改变的偶发事件，我们就会清楚地发现，大革命的目的就是要摧毁旧的封建制度，取而代之的是更为统一、更加简单、以人类平等为基础的社会政治秩序。

有了这些，就值得引发一场伟大的革命；在欧洲那些古老的制度与几乎一切的宗教法律及政治法律混合交织，此外，还有一整套的思想、情感、习惯和道德等附属其上。要想从社会这个大躯体中摘除与各器官相连的部分并一举摧毁，必定要有一场可怕的动乱。从而让这次的革命越发地彰显伟大，它几乎把一切摧毁，正是由于它要毁灭的东西缠绕着一切，和一切都相关。

无论大革命如何的激进，它的创新能力总不如人们想的那般多，后面我将会阐明这个问题。准确地说，法国革命彻底摧毁了，或者是正摧毁所有旧社会中贵族和封建制度的产物，不管以何种方式与之有联系的，还有即便带有贵族制度和封建制些微印记的一切。只有与这旧制度格格不入或者超脱于旧制度之外的东西才被大革命从旧世界中保留。坦白地说，它确实让全世界惊慌失措，但是它只不过是长期工作的最终结果，是十代人辛劳的突然并且猛烈的终结。就算没有大革命爆发，旧的社会建筑一样会坍塌，只不过或早或晚而已，或许它不会瞬间崩落，而会一块块地掉落。大革命的功绩就是，它通过一阵痉挛式的痛苦，直接干脆，大刀阔斧，肆无忌惮地在瞬间完成了一项长时间才能成就的事业。

在今天看一目了然的事件，而当时的极富智慧的人眼中却仍是迷雾重重，一片混乱，不识庐山真面目。不能不让人惊异。

那位伯克就是这样对法国人说的：“要想纠正你们政府的弊端，并不一定要创新啊？你们可遵循你们古老的传统，也可恢复你们的古老特权啊！假如你们不能恢复，你们可以到我们英国来学习！在我们这里，会有欧洲共同的古老法律提供给你们。”而大革命所要求的正是废除欧洲共有的旧的法律，伯克对于眼前之事丝毫没感觉，他没有看到问题的核心之处，与其他不相干。

然而这样一场长期酝酿、充满威胁的大革命没有发生在其他国家，而独在法国爆发是为什么？它在法国所具有的一些特性，为什么在其他地方发现不了，或都只有某特性的一部分？第二个问题的确值得注意，研讨这个问题就是以后各章节的重要内容。

好多书下载网

第二编

第一章　封建权利在法国比在其他任何国家更让民众憎恶的缘由

法国大革命的目标是摧毁中世纪旧制度在每一处的遗留，有件事看上去却与此不相符，很是奇怪。它爆发的地方并不是中世纪旧制度保留最多、人民最受其苦折磨最重之处，正好相反，在旧制度残存最少人们受害最轻的地方爆发了这次大革命。由此可见，最令人无法忍受的反而是那些受旧制度束缚并不严重的地方。

18世纪末的德意志仍然和中世纪一样，在它的境内几乎任何地方都没能彻底废除农奴制，绝大多数的人民都没自由，终生都劳作在封建领地上。弗里德里希二世和玛丽亚－特雷萨的军队的士兵几乎都是名副其实的农奴。

在1788年，德意志的大多数邦国都禁止农民离开领主的庄园，一旦离开就遭到追捕，直至强制押回。在领地内，农民也要受诸多束缚，比如主日法庭，私生活也被监督，醉酒了或者偷懒都要被处罚。

农民的地位得不到提高，也不能改换职业，如果主人不同意他就不能结婚。他们一生大部分都要为领主服劳役。年轻的时候，必须去给领主做几年的仆从。为领主服劳役由法律规定，有的邦国里规定劳役期每周三天。农民承担着领地房屋的修缮翻盖，把领地的产品运到市场并负责销售，以及来往信件。农奴可以拥有土地，却始终不能完整地拥有土地所有权。他们不能自行决定在地里种些什么，更不能把土地任意转让或用来抵押。对于他们种出的产品，领主们有时候强迫他们卖掉，另一些时候却禁止他们去销售；农民总是在强制的状态下进行土地的耕种。即使他们的产业也必须有一部分归领主，儿孙们并不能继承全部。

上述定制无需在旧的法律中查阅相关条文，在大革命爆发前夕出现的法典中就有规定，它是由伟大的弗里德里希拟定、其继位者颁布。

然而法国不同，类似的情形在这里早就不存在了。农民拥有自由往来、买卖、处置和耕作的权利。只在东部被征服的一两个省里还残存些农奴制遗迹。在所有的其他地方，农奴制早已荡然无存，人们已记不得是什么时候废除的农奴制，它是那么遥远。由当前查阅史料所证，诺曼底在13世纪初就把农奴制废除了。

然而另一场要求改善人民社会地位的革命也在法国爆发。

农民已摆脱农奴的束缚，并拥有了土地的完整所有权。尽管这个事实至今还没被充分证明，但是它的影响极其重大，所以我必须在此稍停片刻，作以阐述。

长期以来人们总是认为，从大革命才开始了土地划分，它因为大革命而诞生。但是各种证据都可以证明——事实恰恰相反。

早在法国大革命爆发前20年，对于土地的过多分割，一些农业协会便出现不满的呼声。当时的蒂尔戈就说："遗产的分配让原本维持一家人生存的土地由五六个孩子瓜分。这些孩子和他们的家庭想要完全靠土地生存几不可能。"几年后，内克尔又说在法国充斥着大量的农村小地产主。

我在一份给总督的秘密报告中发现了这样的话，它写于革命发生前的几年："人们正一再平等地瓜分遗产，一块块的土地就这样被无止境地划分下去，每个人都是到处都有一点点，这情况实在令人担忧。"这话语不正像是当今人们所说的吗？

为使旧制度的土地册在某种程度上得以还原，我付出了极大努力，时而也让我很满足。1790年颁发的土地税法规定，所有教区都必须把现存的地产清单呈报上来。我在一些村庄发现了这样的清单，而它们中的绝大部分都已失散。我把那些清单和今天的名册比较了一下。我发现，在这些村子里，土地领主的数量竟然有现今的半数之多，更多的地方则占到三分之二；从那个时期直至现在，法国总人口增加了四分之一还

多，而土地领主数量的激增更加让人吃惊。

农民对于土地的情感亘古不变，现在更是上升到极致。对土地的渴望和占有激发了法国农民的所有热情。当时有位杰出的观察家就说过："土地总能卖到大于本身价值的高价格，那是因为所有人都渴望成为土地领主。尤其是法国中下层的人们所有的积蓄都用来购买地产，却不会放给个人或者投到公积金上。

在阿瑟•扬首次旅法的经历中，很多事物都让他感到新鲜。当看到法国有大量的土地已经为农民所拥有，他很是惊讶；他曾估算法国农民拥有的土地已占到二分之一。"我万万没想到会有这样的情形。"他常对人说。当然这样的形势只在法国或其邻邦出现。

在英国，也有一部分农民曾经拥有地产，时至今日他们的数量大为减少。而德国，每一刻，每个地方，都有一些被称为自由农民的人们，他们完全拥有土地。这种类型的地产从来都是个例，小土地领主数量少之又少，因为在日耳曼人的古老习俗中，有一些特殊却古怪的法律关涉农民的地产。

在18世纪末，德意志一些地区的农民开始占有地产，几乎拥有和法国农民同样多的权利，它们大多都在莱茵河流域；这些地区最早受到大革命浪潮冲击，传播革命，它的革命始终是如火如荼。

在德意志的某些地区，长期地与革命热潮绝缘，情况正相反，农民的生活并没有多少类似的改变。需要我们更多的关注。

这样，认为大革命开启了法国地产划分的观点就是错误的，它是对普遍性的附和，法国早在大革命前很多年就有了土地划分。确实，教会的所有土产和贵族的大部分地产都在大革命后被分割，然而如果对当时土地拍卖记录进行查阅，就会发现，这些土地有一大部分被已拥有地产的人买去，一如我当时耐心的查阅所得。所以，土地虽然易主，但是土地领主的数量却没有人们想象中增加的多。常常夸大的内克尔这次却出语精准，借用他的话说：法国在大革命爆发时就已经有相当数量的土地领主。

因此，大革命的结果并不是土地的划分，而是暂时解放土地。那些小土地领主在经营地时都负担沉重，他们一直无法摆脱众多劳役的压榨。

毫无疑问这些负担极其沉重；然而更让他们不堪重负的是一种本应减轻痛苦的形势的存在。与欧洲其他的国家不同，法国农民已摆脱领主的束缚而拥有土地。这也是另外一次革命，它和让农民拥有土地的那次革命同等伟大。

每天我们都遇到出生在旧制度法律下的人们，因此旧制度看起来离我们还很近，事实上它们早已消失在远古的黑暗之中。大革命已把旧制度彻底地摧毁了，时间像是过去了几个世纪：未遭毁灭的一世也变得模糊不清。因此，即便是如此简单的问题也鲜有人精准地答出：在大革命爆发以前，法国农民是如何经营土地的？当然，若是只研究书本而弃那时的政府报告于不顾，就不能把这个问题论述得既精确又详尽。

社会上总有这样的传闻：长时间以来贵族们已不再参与治理国家，但他们仍旧管理着农村，直至最后农民都在被领主统治着。很显然，这种观点是错误的。

18世纪，所有的教区事务都由官吏管理，他们不再是领地的代理人，他们也再是领主们选定。其中的一些官吏由省总督来任命，另外一些是农民选举产生。这些官员们负责分派捐税、修缮教堂、建造学校、召集并主持教区大会；他们负责监管公社财产并对其用项作出规定，以公共团体的名义提出并维持公诉。所有这些地方上的琐碎事务领主们都不再参与管理，而且也不进行监督。正如我们在下一章所述，所有教区官吏都隶属于政府，或者是由中央政府统辖。土地领主也不再充当国王在教区的代表，也不再充当国王和居民的中介人。领主们也不再负责教区内国家法律的执行、召集民兵、征收捐税、颁发国王敕令以及分配赈灾救济之类的事务。所有这些权利和义务都不再属于他们。事实上，领主也只是一个居民，所不同的是他们享有免税权和其他特权。所以领主拥有不同的地位而不是不同的权力。总督们寄信给下属特意强调领主也只是第一居民而已。

如果你离开教区到行政区，你将会看到同样的情形。贵族仅以个人

身份而不是整个阶层参与管理。当时，这是法国特有的现象。在法国之外的任何地方，仍然保留着古老封建社会的部分特征：领主们拥有土地并统治着辖区的居民。

在英国，一些大的土地领主在进行管理和统治。在德意志，对于国家一般事务国王已摆脱了贵族的监督，比如普鲁士和奥地利；但他还是把大部分农村的管理权留给了贵族，尽管在一些地方，国王足够强大，能控制领主，他仍然取而代之。

严格来说，法国贵族已经长时间不参与国家行政管理，只有一种权利除外，那就是司法权。一些大贵族仍然有权利让法官以他们的名义进行诉讼判决，他们还在自己的领地内不断地制订治安条例。但是王权已日益削弱，进而限制领地司法权，让它归属于王权。因此，仍然拥有司法权力的领主就不再把它当作一种权力，而当一项收入来源。

贵族们的所有特权都是这样，他们在政治上的意义已消失，而金钱利益仍然保留，有时这些金钱上的收益还会暴涨。

在这里，我要论述尚且有效的部分特权，那就是名副其实的封建特权，它们和人的关系始终最密切。

现在，想要说明1789年的特权有哪些已是很难。它们的数量很是庞大，种类繁多，而且有一部分的特权或者消失，或者已经转化；鉴于此，那些当时已经模糊不清的词义，对现在的我们来说就更加含混难辨。但是，若是能查阅18世纪封建法度的研究专家的著作并深入研究当时的习俗后，我们就可以清晰地看到现存的所有特权都可以简化为少量的几个种类，其他的所有权力就只作为孤立的个别现象而存在着。

在各地为领主服劳役的情形近于绝迹。道路通行费大部分都被削减或者取消；但是在少数省份，还可以看到好几种的道路通行费。在所有省份，集市税和市场税都由领主征收。在法国，领主享受专有的狩猎权利举国尽知。通常，鸽舍和鸽子只有领主才有权拥有；而土地的领主们到处强迫周围居民在他的磨坊里磨面，用他们的压榨机压榨葡萄。土地转移和变卖税是一项非常普遍的捐税，且极为苛刻。在领地范围内，农民每进行一次土地的购买或出售都行向领主交税。最后，整个领地内一

些捐税，比如年贡、地租甚至现金或者实物税都由土地担负，而且不能赎买。透过这所有名目繁多的捐税，我们能发现其共性：即这些所有的特权都关涉着土地或者农产品，严重损害土地经营者的利益。

众所周知，教会领主同样享有这些特权。尽管相比封建制度，教会有着不同的起源、目的和性质，但是教会最终和封建制度密切结合，虽然它与封建制度并不能完全融合，却仍然像是被嵌进封建制度的躯体内，深深地渗入其中。

主教、议事司铎和修道院院长因为享有教会特权，都拥有封地和土地租金。修道院通常对其所在的村庄享有领主的权力。在法国的某些地区仍残存着农奴制，修道院在其领地就拥有农奴。他们向农奴要求服劳役，征收集市税和市场税，他们有烤炉、压榨机、公牛，凡此种种，村民必须交税才能使用。法国的教士还拥有征收什一税的特权，如同身处于基督教的世界里。

但是对我而言有个事实很重要，在当时，全欧洲同样的封建特权随处可见，完完全全地相同，而且欧洲其他地方，特权的压迫比法国要沉重得多。我仅以徭役为例作为引证。法国的徭役极少并且很轻，而德国却是普遍而残酷的存在。

此外是由封建制度衍生的那些权力，曾激起我们先辈最为顽强的反抗，它们被认为既违背了正义，也违反了文明，譬如什一税、不得转让地租、终身租税以及土地转移和变卖税。在18世纪稍显夸张的说法称它们为“土地奴役”，在当时英国，所有这些部分地存在，时至今天我们还能看到好几种。但它们并没有成英国农业发展为最完善、最丰产的障碍，而英国的人民几乎感觉不到它们的存在。

如此，同样的封建特权为什么在法国人心中激起的仇恨如此巨大，甚至后来封建制度被摧毁后这样的仇恨丝毫不减，几乎无法熄灭？这样的情形之所以出现，一是因为法国的农民已拥有土地所有权，二是因为法国农民已不再受领主的统治。当然还有别的原因存在，而这两点是主要原因，我认为。

如果农民不拥有自己的土地，封建制度强加在土地上的沉重负担就

不会对他们产生丝毫影响。如果农民没有土地，什一税和他毫不相干。承租人要拿出部分租金作为什一税。如果农民没有土地，地租又与他有什么重要呢？如果他为别人耕种土地，那么土地经营中的重重盘剥又影响他什么呢？

另外，假设法国的农民仍在领主的统治之下，封建特权对他们来说亦不是那么难以忍受，因为他们会把这当作国家体制的自然结果。

当贵族不但享有特权，而且手握行政权的时候，他们进行统治管理，其个人特权当然更大，反而不那么引人注意。封建时代的人们几乎把贵族当作我们现在的政府：要得到贵族提供的保障，就必须接受他们强加的负担。尽管贵族享有的特权让人厌烦，然而他们保障了公共秩序，监督司法公正，执行法律，扶贫助困，处理公务。如果贵族不再承担这些事务，贵族的特权就显得越发沉重，直至人们日益质疑贵族本身是否有必要存在。

我请你们设想一下18世纪的法国农民，或者是周围你熟悉的农民，因为法国农民总是这样：他们的地位改善了，其思想性格并不变。我们来看一下文件中所描述的农民吧。他非常热爱土地，花光所有积蓄购买土地，不计代价。购买土地时，他们要付税给邻近的领主而不是政府，这些领主与他与政府都不相干，也几乎和他一样没权没势的。有一块土地终于是他的了，他倾尽心血在这块土地上耕种。在广阔的世界里，终于有一小块土地能以他的名字为名，他的心中充斥着自豪与独立的情感。然而，同样是那一些邻居跳出来强迫他为他们干活，而不能为自己劳作。他要保卫自己的种子不让邻居的野兽毁坏，他们却又不允许他这样做。那些邻居守住河口，向他们征收通行费。他去市场上出售自己生产的粮食，他们又要他交纳市场税。

在家里，他准备把留下的麦子自己食用，这些麦子都是自己种植，亲自看它们长大成熟。然而他却必须到那些人的磨坊里磨面，用他们的烤炉烘烤面包。当然要交钱给他们。这样他在这块土地上的收入必须支出一部分当作租金，而且它是永久的，也不能赎回来。

他做每一件事，这些讨厌的邻居都会来找他的麻烦，处处扰乱他的幸福，妨碍他的劳动，侵吞他的财产；一旦他摆脱了这些，又来了一批

穿着黑袍的人，并且抢走了他的绝大部分收成。请你想一下，这位农民的处境、需求、特征还有情感，若可以，你再计算一下他在心中积压了多少仇恨和多少愤怒。

封建制度不再成为一种政治制度了，然而它在所有民事制度中仍是最庞大的一种。尽管范围缩小了，它激起的仇恨却是更大了。

因此，人们所说的“一部分中世纪制度被摧毁，却让其残留遭受百倍厌恶”不无道理。

第二章　中央集权制实为旧制度的一种体制，并非如人们所说是大革命和帝国的成就

在法国还有政治议会的时候，我曾听过一位演说家关于中央集权制的言论，他说：“这是法国革命的优秀成果，被全欧洲所羡慕。”中央集权制的确是一大成就，而欧洲也是真的在羡慕我们，但是我始终认为这不是大革命的成果。正相反，它是旧制度的产物，而且它还是大革命过后旧制度仍遗留下来的政治体制中的唯一一点，那是因为只有它能适应大革命后的新社会。细心的读者看过本章就会发现，我对这个论点作了极其充分的论证。

恳请读者原谅我先搁置不谈所谓的三级会议省，也就是自治省或表面上部分自治的省。

三级会议管理的各省都位于王国的边境地区，其人口几近于法国总人口的四分之一，这些省份中，只有两个省真正拥有完全的自治权。我将在后面对三级会议省作以论述，“中央政权强迫这里的省服从共同规章，达到了何种程度”都将在我的论述里阐明。

此时，我比较想论述的是财政区省，虽然这类地方的选举比其他的地方都要少些。这些财政区省都分布在巴黎的周围，彼此结为一体，它

们构筑了整个法国的中心及重心。

对于王国的旧行政制度，乍看上去，很容易觉得那些规章和权威是多种多样的，各种权力繁杂、交错。整个法国充斥着行政机构还有官吏们，这些官吏都是独立的存在，互不依赖，他们凭借买到的一种权利参与到政府中，这权利谁也夺不走。他们的权限通常很混乱又相近，这一切让他们在同类事务圈里不断挤压，互相碰撞。

法庭对立法权的参与是间接的；在它管辖的范围之内法庭可自行制定强制性的行政规章制度。法庭有时会反对政府机构，对其措施大加指责，而且向政府官员发号施令。地方法官为他们所在的城市和乡镇颁布治安法令。

城市的体制是多种多样的，其政府官员的名称也是五花八门，而权力也来源于不同的地方。在这个城市，另一个城市就是行政官，其他地方就可能是行会理事。他们有些人由国王任命，另外一些是旧领主或者采邑的亲王们选举产生，有的人也可能是当地公民选举而来，任期一年，此外还有些人是花钱买来的永久统治权。

所有这些都是旧政权的残片；然而在这些残渣碎片中间，一种相对新奇或称为改造过的事物逐渐建成，详情将在后面章节表述。

在王权的核心，王位的近旁，有一个拥有特权的政府机关，它的一切权力都带着新方式来这里集合，这就是御前会议。

起源于古代的御前会议，却是近期才有了它的大多数职能。它是最高法院，有权撤销一切普通法院的裁决；它又是高级行政法庭，所有的特别管辖权归根结底都出自这里。

作为政府委员会的御前会议，根据国王授意它拥有立法权，讨论并制定大多数法律，制订分派捐税。作为最高行政委员会的御前会议，指导政府官吏的总规章也由它制定。总之，它包揽所有的重大事务，对下属政权施行监督。整个国家就从这里开始转动，所有事务最后也都由它处理。御前会议却没有真正的管辖权，进行决断的是国王，御前会议只发表国王的决定。御前会议看起来拥有司法权，实际上他们只提供一些

意见，这样的说法在高等法院的谏诤书中就有。

它的成员不是大领主，而是平凡或身份低微的人物，资历老到的前总督，还有其他实际经验丰富者，御前会议所有成员都可以撤换。

御前会议实施行动常无声无息，不为人所注意。对于权力它从不声张。这样一来，它就显得暗淡无光，或者更准确地说它是被身旁王权强大的光辉所淹没。御前会议无所不能，十分强大，同时它又是如此低调安静，几乎不被历史注意到。

就像国家的整个行政管理要由统一机构领导一样，所有内部事务的管理几乎全部委托给一位独立的官员，他就是总监。

翻开旧制度的年鉴，会发现各省份都有位独特的大臣。当你查阅他们的行政记录后，你会马上获悉其实省里的大臣几乎没什么机会发挥重要作用。总监管理着国家的日常事务，渐渐地，他把与钱财相关的所有事务都纳入到自己掌控之中，几乎控制整个法国的行政管理。总监的角色在财政大臣、内政大臣、公共工程大臣和商务大臣之间不停转换。

不管是在巴黎还是在全国各省份，中央政府都只有单独一个代理人。在18世纪，还有一些大的领主头上顶着省长的官衔。他们封建王权的旧代表，通常世袭。

人们仍然把一些荣誉授予他们，只是他们再没有任何特权。全部的统治权为总督所拥有。

总督大多出身普通家庭，跟外省也没有关联，都是些进取心强、渴望青云直上的年轻人。但是，他手中的权力并不是依靠选举权、家世背景或买取官职而获得的，由政府在行政法院的下级成员中把他提拔上来，也可以随时把他换掉。总督出自行政法院，却又是行政法院的代表，因此，当时的行政语言把他称作“派出专员”。行政法院所拥有的全部权力几乎全部掌握在他手中。从初审开始，他就行使所有的权力。一如行政法院那样，他是行政官同时也是法官。他与所有的大臣都通信，在外省他代表了所有的中央政府意志。

在下面，总督可以任命总督代理，他们是设置在各地县里的、他可

任意撤换的行政官员。总督大多是新封的贵族，而总督代理均来自平民。在他们各自管辖的区域，他们代表着整个政府，就像总督在整个财政区那样。总督隶属于大臣，同理，总督代理隶属于总督。

在达尔让松伯爵的《回忆录》里，他曾提到约翰•劳有一天跟他说过："在我担任财政监督时所经历的事情让我难以置信。你可知道整个法兰西竟是由三十位总督来统治。最高法院没有，等级会议没有，省长也没有，各个省的贫富祸福，全部系于在各省任职的30位行政法院审查官的身上。"

尽管这些官员都手握重权，然而他们在封建旧贵族的遗老面前却光彩尽失，好像被旧贵族残存的光芒所淹没。因此，在那个时代总督较少地出现在公众视野中，虽然他们的权力已遍及四面八方，但是那些旧贵族在社会中比他们更优越。旧贵族占有地位、财富，深受敬重，这类的敬重始终与旧事物密切相连。在政府机构，贵族们拥戴着国王组成了宫廷；贵族们还统领着舰队，指挥着陆军；总之一句话，贵族在那个时代最令人瞩目，甚至子孙后代们的眼光聚焦在他们身上。如果有人提议大领主担任总督一职，那便是对他的侮辱，连那最贫穷的贵族都出任总督不屑一顾。在贵族眼中，总督是一个僭权者的代表，是受命管理官僚和农民的新人，无论如何他们都是一群无名之辈。但是，就像我们还有约翰•劳所见到的，法国就是由这群人统治的。

就让我们先对捐税权作以论述，能这么说，所有其他的权利都可以包含在捐税权之中。

众所周知，在法国捐税中有一部分是包税：关于这些税，御前会议与金融公司协商洽谈，制定各项契约条款，规定其征收方式。其他的一切捐税，比如军役税、人头税和二十分之一税，都是中央政府的官吏们直接制定并征收，或者是在他们无比严格的监督中执行。

御前会议在每年都要通过一项秘密决议，以确定军役税和众多附属捐税的数目，以及在各省的分派数额。因此，直接税一年比一年增多，人们在事先却听不到一丝风吹草动。

军役税是一项古老的捐税，从前，是地方上的官员管理其课税基数

和征税事务。这些官员或多或少独立于政府机构，因为他们的权力是凭借着出身或者说选举权，或者就是金钱买来的。这些人包括领主、教区收税人、国家的财务官，还有财政区内直接税和间接税的征收官员。到了18世纪，这些旧的贵族依然健在，但他们已完全与军役税无关了，另有一些人却把它放在次要的或从属的地位上对待。甚至在整个方面，所有权利仍然掌握在总督和他的助理手中：实际上，也只有他能够在教区间分派军役税，并指挥监督收税人员，判断是准予缓征或是免征。

有些捐税，像人头税，是近期才出现的，因此政府无须考虑旧的封建特权残余惹麻烦。政府独立行事，被统治人们亦不会有任何干扰。各项纳税额的总额由总监、总督和御前会议独立制定。

大革命及其后的年代里，征兵制的桎梏极其沉重，而法国人对它的顺从忍受常使人震惊不已。有一点须牢记，法国人对这种制度的完全屈服由来已久。征兵制以前的自卫队，人们的负担更为沉重，尽管征兵数量要少些。在农村有时候会通过抽签来决定青年们由谁入伍，并从中挑选几名士兵成立自卫军团，要服六年兵役。

自卫队的体制比较现代化，因此旧的封建政权没有谁能驾驭它；所有的事务都必须委托给中央政府的代理人。征兵总额和各省的配额由御前会议来确定。总督掌管各个教区的应征人数；总督代理则主持抽签，以此决定免征的比例，确定驻守家中和开拔远方的自卫军人员，最后，把即将远赴的士兵交给军事当局。免征的权力由总督和御前会议掌控。

同样的，除各三级会议省以外，所有的公共工程，即便那些任务最特别的重大事项也无一例外地由中央政府的代理人管理。

同时，依然有独立的地方当局存在，例如领主、财政局，以及大路行政官，他们也会对相关的公共管理提供帮助。但是，不管哪个区，旧的封建权贵们都甚少有作为或者全无作为。只需要对当时的政府档案稍作查阅即可证明所言非虚。这个国家的一切要道，以及联结城市之间的道路，其开辟和维护都在普遍捐助的基础上进行。御前会议制订规划确定它的管辖归属。总督监管工程师规划设计、招募工人，如休施工则由总督代理指挥。只有乡间小路留给了地方旧政权管理，而这些小路自大革命以来就无法通行。

与今天相同，代理中央政府负责公共工程的机构是桥梁公路工程局，虽然时代几经变迁，而这里的一切却意外地几乎不变。

桥梁公路管理局下设一个会议与一所学校：其督察员每年都走遍全部国土，他们的工程师驻守施工现场，执行监察官的指令，领导整个建设过程。旧制度中的机构纳入新社会时，它的数量远多于人们的想象，其大多在迁移过程中失去了原来的名称，只有固有形式被保存下来。但是桥梁公路工程局是罕见的例外，它不但保留了形式，还保留了名称。

各省区的社会治安也是中央政府的代理人单独负责。骑警队分派小分队驻守全国各地，他们都服从于总督的指挥。正因如此，总督才能在出现意外的危局时，依靠这些士兵，必要时再加上军队，逮捕流浪汉，镇压乞丐，平息因粮食短缺所引发的骚乱。

被统治者从没像过去那样被召集起来协助政府完成工作，除非在城市，通常那里都有保安警、总督负责士兵的挑选和军官的任命。

司法部门有权力，且经常行使这权力制订治安条例。不过，只能在一部分地区实施这些条例，而且单独在一个地方实行是最经常的。御前会议随时都可以废除它们，如果涉及到下级管辖权，它就不断地废除相关条例。御前会议每天都在制定用于整个王国的通行条例，或者处理与法院所定的规章内容相左的问题，或是研讨那些内容相同而法院却做出不同裁决的问题。这所有的条例，或者像当时人那样说，御前会议判决的数量很是惊人，而且伴随大革命的临近日渐增多。在大革命前的40年里，不管是社会经济还是政治组织，无一不受御前会议修改裁决。

旧的封建社会时代，领主拥有极大的权利，同时也肩负重大责任。他必须赈济领地内的所有穷人。根据1795年的普鲁士法典，欧洲这一古老立法的最后痕迹，上面规定：领主应监督穷苦农民的受教育权，他要尽最大可能，让领地内没有土地的人得以生存。当他们中的人陷入贫困，领主有义务施以救助。

这样的法律在法国已经消失了很久，被剥夺了旧权力的领主，自然也摆脱了旧义务的束缚。若无任一地方政权、议会、省或教区联合会将其权利取而代之。法律亦不能把照管乡村穷人的义务赋予任何人，因此

中央政府单独担负起穷人的救济工作义不容辞。

根据税收总额的多少，御前会议每年拨出一定基金到各省，总督再把它分配到各教区以备救济。贫困的种田人只有求告于总督。遇到饥荒，负责发放小麦或稻米给人们也是总督。

每一年，御前会议都会制订策略，在其指定的一些地方建立慈善工厂，那些最穷苦的农民可以去工厂做工，来挣得些微收入。很显然，这些来自遥远地方的救济事业无疑有很大的盲目性或者说是心血来潮，永远也满足不了需求。

中央政府对贫困农民施以救助的同时，还会教给他们致富之法，助其自救，必要时农民们还会被强制去致富。为了这目标，中央政府常通过总督和总督代理不断时发给农民一些农艺小册子，成立农业协会，并发放奖金，拨巨款种植苗圃，并把这些秧苗分到农户。其实，中央政府若能减轻农民身上的重担，缩小各种负担之间的差距，效果要好很多，然而，很显然这一点中央政府从不曾想到。

有时候，御前会议不管某个人是否渴望就强迫他去发家致富。他们颁布法令，强迫手工业者用某些方法生产某一产品，这样的情形多不胜数。因总督不能较好地监督这些法令的贯彻实行，就设立了工业总监察，穿梭于各个省份来控制他们。

御前会议有时禁止农民在某块土地种植某作物，理由是它认为该处不适宜。竟然有判决命令人们把它认为低劣土壤上种的葡萄全拔掉。由此可知，本为统治者的政府却变成了监护人。

第三章　今天的所谓行政管理监督实乃旧制度的一种体制

在法国，封建制度被摧毁以后，城市自由仍然保留下来。即使乡村

不再由领主来治理，城市依然拥有自治权。一直到17世纪末期，这种自治城市还存在，它们仍然像是一个个小型的民主共和国：由全体人民自由地选举其管理者，管理者对全体人民负责，社会生活很活跃，市民们为拥有这样的权利感到自豪，也极其珍惜自己的独立。

到了1692年，选举制度才首度被大范围地取消。城市的各种官职开始买卖，即在各个城市国王开始向居民们出售永久的统治权。

出现这种情景，人民福利和城市自由全被抹杀了。因为，若是涉及法官，由于法官完全独立是好司法体制的首要条件，这种卖官鬻爵通常是有益的；然而对于行政机构本身，这种变化百害而无一利，因为这里要的责任心、服从和热情全部因权钱交易茫然无存。对于这点旧的君主政府相当了解，它万分小心，为避免自身被这强加于城市的制度束缚住，总督和总督代理的职权绝不出卖。

历史应该蔑视的是，这场伟大的革命竟然没有任何的政治目标。路易十一要剥夺城市的自治权，因为那里的民主性让他恐惧；而路易十四摧毁城市自由却不是缘于恐惧，他只是想出卖城市自由给所有能赎买的城市。他的本意并不想让城市自由消亡，尽管城市自由实际上因此被废除了，他只想拿来作交易，这仅是因财政目的而采取的权宜之计。但是，这样的权宜之计竟然延续了80年且毫无改变，实是匪夷所思。在这80年里，城市自由的权利被出售掉，而当城市从出卖中获得了好处时，这种被出售掉的权利又被收回，再一次地被出售。它被出售的动机一成不变，对此人们也毫不掩饰。在1722年的敕令前言中，说道：“财政需求强迫着我们寻求最稳妥的措施以减轻负担。”手段很是稳妥，却将一种奇怪的捐税加之于该城市人们，无疑是灭顶之灾。在1764年，一位总督向财政总监致函：“历年来，购买城市官职所付金钱的数额之大，皆让我震惊。这笔财政收入当然应该用于有益的事业为城市谋求福利，结果恰相反，它只加重了政府的压迫和那些官职享有的各种特权。”在旧制度的所有特征中，没有任何一种比它更无耻。

在今天，很难准确地说明18世纪的城市管理情况。如上所述，城市政权的来源尽管不断改变，在每座城市都存在一些古老体制的残余，也有自身独特的运用方式。在法国可能没有任何两座城市是完全相同的，

这种差异带给人们一种错觉，掩盖了其相似性。

到了1764年，政府开始制订通用的法律以加强城市治理。因此，各省的总督需要将现下各自的行事方式写成奏文呈报。我找到了本次调查的部分文献并作了查阅，我更加相信几乎所有城市的管理方式都是同一种。它们只有表面的差异，本质上是完全相同的。

有一点最常见，城市行政都由两个会议组成。所有的大城市和大多数小城市都相同。

城市的官员组成了第一个会议，城市的规模决定其官员人数。

它被当时人称为城市政府，是每个城市的权力执行机构。在君主确立了选举制或城市能出售官职时，会议成员由选举产生，其权力是临时性的。在君主收回官职再次出售时，会议成员凭借财政手段，得到永久性的统治权，但这种情况很少见。这种交易随着中央政府日益加强对城市政权的掌控一天天地贬值。无论哪一种情况，政府都不支付其薪金，因为城市官员们都是免税的，且拥有特权。他们中间不存在上下级，共同拥有行政权力。行政官无权独立领导和负责市政。市长并不是城市的行政官，而只是市政府的主席。

第二个会议是全民大会，在实行选举的城市，城市政府由它选举产生，它同时参与各城市的主要事务。

在15世纪，通常全体人民都是全民大会成员。一份调查文献中显示：这种体制与我们的历史传统相一致。历史上，城市官员都是由全体人民共同选举，他们行使职权，有时也会向人民征求意见并予以汇报。在17世纪末期，这样的方式还时有发生。

到18世纪，全民大会几乎都在实行代议制，人民也不再作为整体来构成全民大会。要注意，至此全民大会不再由民众来选举，亦不再代表民众意志。各处的全民大会都由达官贵人组成，其中有些人身份特殊，有些人由是行会或者团体的代表，在这里所有人都履行其特殊团体赋予的强制委托权。

随着时间的流逝，全民大会中特权显贵的人数倍增，而工业行会代

表的人数日少，最后再不出现。可以这样说，在全民大会，见到的都是团体代表即资产者，它几乎不再接纳手工业者。对徒有表面的自由人民并不是一如他们想象中的那样轻信，各地的人们都在家门内过着局外人一般的生活，把城镇的事务高高挂起。行政官们一次次地尝试，想唤起人们心中如中世纪那样屡创奇迹的城市爱国主义精神，都惨遭失败：人们置若罔闻。即使极其重大的城市利益他们也不为所动。对于那些虚假的所谓自由选举，如果让人民投票，他们坚持弃权。这类事件在历史上屡见不鲜。所有曾经摧毁自由的君主们，在最初都想在形式保留自由：从奥古斯都开始都是如此。他们天真地认为这样既能享有专制特权才能带来的种种便利，又不会失去公众认可的道德力量。这种企图几乎全部失败，人们很快就能发现，不可能长期维持没有实际内容的骗人假象。

所以，18世纪的城市政府都蜕变成小的寡头政治。一些家族任一己之私掌管城市全部事实行独裁，欺瞒公众，不对公众负责。整个法国的全民大会都存在着这样的弊端。所有的总督都曾指出这一弊端，但他们想出的唯一良策却是中央权力越来越多地干预地方事务。

要改变这一切极其困难，虽然君主不断地发出敕令，对所有城市的行政制度进行改革，但是各城市的法规经常因与御前会议的各项未行注册规定不相搭而被推翻，这些规定的制订都缘自总督的建议，事前没有经过调查，有时人民自己都不曾想到。

当这类的裁决达到某个城市，它的居民会说：“这项措施震惊了城市中的所有阶层，这样的政策绝对在他们意料之外。”

如果没有根据总督报告而发出的御前会议裁决，各城市无权设立入市关卡，禁止征收捐税，禁止抵押、出售、诉讼；禁止租赁城市财产，也不能管理，城市收入盈余也不允许使用。御前会议裁决的方案及其预算约束着城市大小所有工程。工程招标的过程必须有总督或者总督代理在场监督，并且通常有国家工程师或建筑师主持工程。这情形使那些即便认为法国见闻都新鲜的人也很震惊。

然而，中央政府的权力远大于其权利，它对城市管理的干预之深远远超过规定所显现的范围。

18世纪中期，我在一份财政总监致各省总督的通告里发现了下面这段话："城市会议上发生的一切都要你们格外关注。你们都必须提交最为精准的报告，会议的每一项规定必须汇报，写你们的意见，一同快寄至我处。"

通过总督和总督代理的信件，我们发现，城市的所有事务，无论大小，都由政府进行实际控制。所有事务都必须向总督征询意见，每件事情都由总督来决定，一直到如何庆祝节日。有些情形，总督直接主持公众的喜庆活动，他下令点燃灯火，他为房屋张灯结彩。曾有位资产者民团的成员因在唱《赞美诗》时缺席而被总督罚了20里佛，这些让城市官员自觉人微言轻。

一些城市官员向总督致函，并在信中说道："总督阁下，心怀无限忠诚与谦卑，我们请求您的仁慈和保护，我们所有的一切将唯您马首是瞻，回报您的恩典。"其他的一些人口口声声自封为"本城贵族"，写一些"我们永远不会反抗您"之类的话。

这些就是资产阶级为了掌握政权，人民为了获得自由所作的准备。

中央政府如此牢牢地把城市掌控于手中，至少它应该实现维持财政的目的了吧，事实上并不是这样。有人曾言，假如中央集权制不存在，城市也将迅速崩溃，我对此无从知道。但是让我确信无疑的一点是：18世纪时，中央集权制护翼下的城市依然在劫难逃。混乱的市政充斥了当时的整个行政史册。

避开城市不谈，我们到乡村去，自然会遇见不同的权力，形式亦不同，但依附中央却是不变的。

种种迹象显示，中世纪时期，全国各地的乡村居民都建有领主之外的组织集体。尽管这些集体受到领主的统治、监督和利用，但是它们能拥有属于自己产权的财产，自己选举领导者，民主管理集体事务。

在欧洲，所有曾是封建制的国家，还有拥有类似法律精神的其他国家里，都存在着这种古老的教区制度。在英国，这类的遗留随处可见，在德国，它曾在60年前盛极一时，翻一翻伟大的弗里德里希法典，那里

有明确记载。而在法国，18世纪时仍能发现这种痕迹。

记得我查阅过一个总督辖区的档案，在那里我第一次查到中世纪旧制度下的教区状况如何，我对当时的发现很是惊异，这里极为贫穷，亦是惨遭奴役，却有很多特征同于美国农村村社。在过去，我以为这些令我震撼的先进制度只为新世界所独有。在这两者里，不设代议制，没有严格意义上的政府，它们都由整个社区领导，由官员分别进行治理。它们常所有居民都参与的举行全体会议，以选举城市官员，处理重大事务。总而言之，它们就像一个活着和一个死去的同一个人。

这两者命运迥然不同，本质上却同出一源。

因远离封建制度而得到完全自治的中世纪农村教区，逐渐演变成了新英格兰小镇。它们不再受领主的统治，却被中央政府强力掌控于手中，在法国就形成了其如下特色。

在18世纪，各省教区官员的名称及数量因地而异。那些古老的档案文件记载，在地方生活渐渐活跃时，教区官员数量日益增多；否则地方生活日趋停滞，官员就越来越少。在18世纪，大多数的教区有两类官员：一是征税的官员，二是常称为理事的官员。通常，仍然是由选举或形式上的选举产生出这些市政官。他们都是代理国家统治人民，而非社区代表。总督直接命令收税员征集人头税。理事则受总督的日常领导，并代理其维持相关公共秩序或处理一切政务。涉及自卫队、国家工程，或者一切普通法执行，他们是总督代理最主要的代表。

正如我们先前所见，行政管理的大小事务都不再有领主的参与，他们甚至也不再予以监督或协助。在过去，领主参与其中以便维持自己的力量，随着其势力日渐削弱，对此已是不屑。如今倘若再请领主参与这些事务，反令他们有受辱之感。脱离了领主统治，然而却无法建立一个有效的教区管理机构取而代之，是因为他的各种特权起着妨害作用。他就成为了一个如此与众不同、如此独来独往、如此得天独厚的特殊存在，破坏或者削弱教区内一切法规的权威。

因此，他的插手使几乎所有富有而有知识的人们都逃到了城市，以后我还会对此作以详解。这样，只有那些无知粗鲁的居民留在了教区

内，当然还有领主，然而他们根本无力管理教区事务。

在18世纪，人们对教区收税员和理事怨声载道，其怨言充斥着行政公文。大臣、总督、总督代理甚至贵族们对他们的无能、迟钝和愚昧抱怨不休，却没有人对此追本溯源。

甚至在大革命前夕，在法国农村教区的管理制度中，仍存在着一些民主特色是它在中世纪曾有过的。在选举市政官员或者有公共事务要讨论时，农民们就被村里的钟声召集到教堂大门前，所有成员无论贫富都有权出席。然而，在这些会议上，并不进行真正的商讨，也不进行投票表决；只是给为每个人发表自己的意见提供舞台，甚至会请公证人到场，现场制成证书，收集各种言论，并作会议纪要，仅此而已。

这些徒有自由的外表，其最为关切的真正自由却如此匮乏，两者相比，我们即可发现其可笑之极——最专制的政府与最民主的形式也能够结合一体，残酷压迫却装作若无其事的嘴脸。教区和城市政府一样，尽管居民可以在民主会议上表达各种心愿，但仍然不能实际行使自己的权力。只有别人打开嘴时才能自由说话，并且只有在总督明确批准、身体力行“悉从遵愿”后，会议才能召开。若是得不到御前会议许可，即使在会议上取得一致意见，同样不能自行出售、购买、出租、申辩等事务。即便有被风刮坏的教堂房顶要修补，或者本堂神父住所的墙塌了要重建，都必须有御前会议来裁决。全法国的教区皆是如出一辙，都在这种规章制度中过活。我曾在文献中看到，某些教区曾申请御前会议批准它们开支25里佛的权力。

事情确实如此，居民被赋予了民主选举其官员的权力，而实际即便这小小的选举也常由总督来指定候选人，当然这位候选人毫无疑义地全票当选。甚至有几次，自发举行的选举被总督撤销，官员都由他亲自任命，并不再批准一切新选举。这类的事例成百上千。

无法想象谁会比这些社会官员的命运更加悲惨。他们被总督代理，即中央政府最下层的代理人逼迫着百依百顺，且常被处以罚金，有时候甚至被打入监狱。在别处仍执行着保障公民不被专制侵害的制度，在法国它已不存在了。在1750年，曾有位总督说：“几个私下报怨的村社负责人被我送进了监狱，我还强迫这些社区为骑警队士兵巡逻支付费用。

如此，就轻而易举制服了他们。”所以，教区的官职不再是荣誉，而成为了负担，人们拼命地想要摆脱它。

然而对农民来说，教区旧政府的这些遗留还是极具价值的，直到今天，教区自由在所有的公共自由中唯一被农民所理解，而农民真正所感兴趣的唯一公共事务也是教区自由。全国的统治假于一人之手能心安理得，不能在村政府中自由发言却极其愤懑：最空洞的形式竟有如此之大的影响力。

以上所说的城市和教区状况，在几乎所有独立自主、拥有集体性质的团体中，差不多都普遍存在。

在旧制度统治下，至今法国一直如此，它所有的城市、乡镇、村庄、小村、救济院、工场、修道院和学院都不能独自管理各自的事务，不能独立处置自己的财产。一如今天，全体法国人都置于政府的严格控制之中，也许“蛮横”一词尚未出世，然而事实上它已经存在。

第四章　行政法院和官员豁免是旧制度的残留

欧洲任一国的普通法庭都没有法国普通法庭独立性高，也都不会经常性地使用特别法庭。在法国，这两个方面超出人们想象地结合紧密。法国法官的命运不受国王支配，其撤职、调离或者升迁都不为国王左右。总之，国王无法用金钱和权势来掌控法国，很快他就发现法庭的独立于他有妨碍。国王为摆脱这种法国特有的局面以避免直接关系王权的案件交于法庭受理，他抛却普通法庭，另行创建国王专属的特别法庭。特别法庭形式上与普通法庭无异，实际上对国王没有什么约束。

在一些国家里，比如德国的某些地区，普通法庭没有法国法庭那样的独立性，也没那样的防范措施，行政法院自然也不存在。在这里，国王足可以凭权威左右法官行事，因此，不用做委派官员这类麻烦事。

如若愿意，请细读在君主制的最后一个世纪里国王发布的一些宣言、敕令，还有同时期内御前会议的命令，即可看出，政府每采取一项措施，往往即会指出：新措施所引起的争议和可能由此产生的诉讼，都应该交由总督和御前会议进行处理。其公文常采用这样的形式："此外，国王陛下命令执行此命令及其附属条款，一旦引起争议均应该提交总督或者御前会议。我们的法院和法官无权受理此案。"

对于无法采用这种防范措施、依照法律或旧惯例处理的案件，御前会议常会通过调案实施干预，剥夺普通法庭受理的那些事关政府的案件而自行处理。御前会议的登记册中到处都是这类的调案命令。随着时间的流逝，例外演变成普通的存在，又由事实上升至理论。尽管尚不能成为法律，而执行者心中俨然是国家的座右铭：但凡有公共利益或因解释政府法令而产生的争讼，都不属于普通法庭管辖，普通法庭只能受理私人利益相关的案件。这一问题的思想根源出自旧的制度，我们得到的只是它的行文公式。

因此，有关政府的所有案件都只能由行政法院来审理宣判。涉及征税的大多数诉讼问题全部交由总督和御前会议受理，关于车辆运输和公共车辆治安、大路路政以及河流航运，等等，所有的事务也都由总督和御前会议办理。

总督想尽一切办法不断扩大这种特别的司法权限；因此他总是提醒财政总监，刺激御前会议。曾有位官员提出一个很值得研究的调案理由，他说道："普通法官须遵从既定法规，对于违法行为他们必须镇压；但御前会议永远有权因实用目的而不受法规约束。"

在这一原则指导下，总督或者御前会议经常调取案件自行审理，即便这些议案往往与少与政府牵连或明显毫无牵连。曾有贵族与邻居发生争吵，因对法官判决不满而要求御前会议将此调案审理。被问及此案的监察官说道："虽然这起案件只涉及私人权利问题，应该由法庭受理，但国王陛下愿意，他则永远有权受理所有案件，且不需要理由。"

因此一旦有平民采用某种暴力行为扰乱了社会秩序，常常通过调案被押解至总督或者骑警队队长那里。这一类调案的产生，大多是因为粮价飞涨而引发的骚乱。于是，总督亲自选定几个拥有大学学位的人，仿

照临时省法庭组建一个机构审理刑事案件。我曾经发现一些判决即以这种方式裁决，判处一些人苦役甚至死刑。到了17世纪末，仍然有很多的刑事诉讼被总督审理掌控。

近代的法学家让我们相信，法国大革命以来行政法已取得了长足的发展，他们说："大革命前，司法与行政的权利混淆不分。大革命后的人们将其分开，各就其位。"为了更正确理解法学家们所说的进步，我们就永不能忘在旧的制度下司法权一方面不断扩大其权限，另一方面却从未全面履行职责。对于这些，若是只知其一而不知其二，就能全面地、正确地看待整个事件。法庭有时被赋权制定政府章程，显然这超出了他的管辖范围；有时候又被禁止审理真正的诉讼，显然这会将法院排除在他自身的权限之外。的确，法院不具有任何的行政权力，然而旧的制度却赋予法院以行政特权，这极其不合理。同时，正像人们看到的那样，政府又在不停地干预法院管辖的领域，法院却听之任之：事实上，权力的混乱让两方面同样都有危害，后者更甚。那是因为来自法院的干预只危害单个案件，政府干预法院会使人民堕落，让他们或者暴动，或者臣服。

法国在60年间永久确立了九部或者十部宪法，其中的一部明确规定了普通法庭未经事先批准，不得对任何政府官员提起诉讼。这个发明很是神奇，所以，当这部宪法被大革命摧毁的时候，却把这项条款小心翼翼地从废墟中救出，精心地维护不让大革命的烈焰摧残它。这一被赋予特权的条款被政府官员称作1789年的重大成果。我要说他们把这个问题同样搞错了：旧制度下的政府和今天没什么两样，都想方设法给予政府官员们豁免权，使他们脱离了普通民众，避免在法庭上承认犯罪。与大革命以前相比，它已经让官员违犯法律变成了合法的行为，而不是像旧时代的政府那样必须采用违法或者专横的手段对官员予以庇护。

在旧制度下，普通法庭起诉任何一位政府官员，都必然会遇到御前会议的一道判决，即法官无权审理该被告，必须由御前会议任命专员审题此案。这正如某位行政院官员在文献中所写的，政府官员受攻击将使普通法官产生偏见，进而危害到君主。这样的调案每天都会发生，绝不是隔了很久才出现；亦并非只涉及政府要员，芝麻小官也同样。即使与政府有丝毫的关系就可以无法又无天，当然政府除外。有一个桥梁公路

工程局监工，他负责指挥徭役，因虐待农民而被起诉。该案被御前会议调案，私下里总工程师向总督致函谈到这件事：“这位监工的确应该受到谴责，但不能因此让这件事自行发展。该案件不能由普通法庭受理，这才是对公路桥梁局来说最为重要的。一旦破例，因公民仇恨官员引发的诉讼将会源源不断，势必会影响到整个工程。”

另一个事例，是关于一个偷拿邻居地里物资的国家承包人，总督亲自报于财政总监说：“我该如何让您完全地清楚，将政府承包人置于普通法庭的审判之下，对政府利益的危害是何等的大，普通法庭与政府在原则上是互不相容的。”

这段话距今已有整整一百年，然而写出这些话的政府官员与现在的人却如此相像。

第五章　中央集权制进入并取代旧的政治势力，且不予以摧毁

我们现在来复述一下前面三章所讲的内容：全国政府由一个被置于王国中央的唯一实体来管理；几乎所有国内事务都由一个大臣领导；省内的事务无论大小都由一个官员掌管；不设附属行政机构，也就是说，只有事先获准方可活动的部门；建有特别法庭通过调案庇护所有政府官员。

我们所熟知的中央集权制不正是这个样子吗？在今天看来，旧的中央集权制没有太明确的形式，而且步骤也不怎么规范，稳定性较弱；然而本质相同。从很久以前，对这座建筑我们都不曾添减什么重要的东西；除去周围的枝枝叶叶，它就会原形毕露。

后来，在上百个不同的地方都效仿我上述所说的制度。在当时这些制度却是法国独有的，而它们对法国大革命及其后果的影响何等巨大，很快即将为人们所看到。

然而，法国在封建社会的废墟中如何把那些近期产生的制度建立起来的呢？

这项事业仅仅凭借武力和玩弄权术是无法达成的，它需要耐心、机智，以及长期地坚持。在法国大革命爆发前夕，法国的这座古老政府大厦看上去完好无损；我敢说，另一座大厦是建筑在它原来基础之上的。

没有任何资料显示，旧制度下的政府在筑建它的机体时，曾有过一张几经深思熟虑的样本作为参照；政府只是接受了本能的指引，这种本能驱使着所有的政府独掌大权，虽然其机构设置有种种改变，然而这种本能却永远没有变化。政府只是沿用了旧政权统治下的机构名称甚至荣誉，却将其权力一点一滴地削去。它们被保留在了原来的区域之中，它只是引开了它们。它利用人们的懒惰和私心，夺去它们曾经的位置。它利用了旧政府机构中的一切弊端，竭力地取代它，却从不尝试着进行纠正。到最后，总督一人在实际上取代了旧政府中的所有官员，而成政府的唯一代理人。讽刺的是在创立旧政权的时候“总督”一词还未曾听过。

在这项政府筑建的伟大工程里，司法权让他们觉得很是棘手。尽管如此，政府最终也把实权握在手中，却留给反对者一个徒有其形的影子。它不把高等法院排除在行政领域之处，而把自己的势力一步步扩大，几乎占据了这整个领域。在一些为时不长的特别时期，比如出现饥荒，法官们的雄心得到高涨民情的支持，中央政府便退居高等法院身后令其暂时理事，纵容着他们的行为，这些事情在历史上都很有影响；不久以后，中央政府暗中重新控制了所有的人和事件，重新占领它的位置。

要是认真关注了高等法院反对王权的斗争历史，不难发现，这类斗争总是聚焦于政策问题论短长，而不针对政府本身的问题。新税法经常是引起争议最大的，也可以这样说，对立的双方都对立法权而不是行政权展开争夺，双方都对立法权没有所属性。

随着大革命的逼近，这种形势越发显著。民众的革命激情日益沸腾，高等法院在政治漩涡中越陷越深。与此同时，中央政府和它的代理人变得更加老练和圆滑，而高等法院却变得更加像保民机构而不是行政官机构，它对真正的行政事务过问得越来越少。

随着时代的发展，中央政府的管理领域不断拓展，与政府相比法庭缺乏灵活性；面对层出不穷的新案件，法院中既无先例可循，又与常规格格不入。飞速发展的社会生活，新的需求每时每刻都会产生，这些新的需求都只有依靠中央政府才得以满足，因此每产生一种新需求，都成为了中央政府的一个新的权力源泉。

不管文明如何发展，法院的行政范围始终如一，中央政府的行政范围却随着文明本身不断扩大，它是活动的。

法国大革命日益迫近，无数的新思想纷至沓来，震撼冲击着所有法国人的头脑，而能实现这些的只有中央政府；在推翻旧的中央政府之前，法国大革命使其获得了新发展，因此中央政府更加完善起来。在对中央政府档案的研究中，我们对这一点特别惊讶。与1740年相比，1780年的总监和总督完全不同，因为政府已经过改造。政府官职设置不变，其官员精神却已大为改观。政府一方面更加包罗万象，管理范围更加扩大，另一方面它也更加规范，更加开明。政府在占领了所有领域的同时，也变得更加温和：少了压迫，多了疏导。

庞大的君主制度体系在大革命最初已被摧毁，却在1800年让它死灰复燃。法国人常说这件事是大革命的原则在国家行政问题上的胜利，不管当时还是以后。恰恰相反的是，是旧制度的原则取得了胜利，在当时它们即全部恢复并固定了下来。

假如有人问我，新社会是怎样容纳了旧制度的那一部分并使两者融为一体的，我想这么说：如果大革命没有彻底摧毁中央集权制度，那么中央集权制本身就是法国革命的缘由和目的之所在，我还可进一步解释，当贵族政治在大革命中崩溃时，人民自然而然地倾向于中央集权制度的选择。在这个时刻，引导人民更倾向于此，要比抑制这种倾向容易很多。因为在人民内部都渴望着权力统一，而不是分裂，只有凭借强大的手术，才能做到。

法国大革命摧毁了旧制度的大多数体制，却使中央集权制更巩固。在大革命后的社会政治中，中央集权制自然而又准确地找到其位置。以至于人们理所当然地把中央集权当作大革命的一大功绩。

第六章　封建君主制下的行政风格

人们但凡有幸阅读总督与上级及下属的来往信件，对政治制度的相似性皆赞叹不已，我们现在的行政官竟与那个时代如出一辙。他们就像跨越了分割他们的大革命深渊，携起手来。

我认为被统治者亦是如此。立法的力量对人们精神上的影响从来没有如此显著。

掌权大臣油然而生一种愿望，全法国事事无巨细都能明察秋毫，亲自在巴黎处理一切。时代的日益发展和政府的逐步完善，使这种愿望变得更强烈。18世纪末期，即便一个最边远的省建设一个慈善工场，从地址选定、规章制定到日常开支都要由总监亲自监督执行。创办一家乞丐收容所，要收留乞丐的姓名和进出收容所的日期详细报于总监知道。18世纪的中期，即1733年，达尔让松曾写过一段话：“委托大臣所掌事务漫无边际，事情不通过他们，无论什么事全都办不了；如果他们的学识不能与其巨大的权力相称，他们则必须将权力移交办事员来处理一切，真正的掌权者自然也就成了这些人。”

总监要求不仅要报告相关事务，而且也要报告相关个人的详细情况。而总督会向总督代理致函，将报告内容逐字逐句重复一遍，以表明确切情况为他亲自了解。

为了实现身在巴黎就能掌管一切，洞察一切的愿望，发明出上千种的审查手段是必要的。因此，书面文件堆积如山，行政程序极其缓慢。重建一个教区钟楼或都修缮本堂神父住所在一年内获批准的从不曾有过，通常情况下都要两到三年方可获准。

1773年3月29日，御前会议的一份判决中写道：“无限期的行政手续只能拖延误事，人们不断地报怨也理所应当。但是这所有的手续又都是必要的。”

曾经我认为对统计有特殊癖好是现在的官员所特有的，事实证明我错了。在旧制度末期，常有打印制作好的小型报表被寄往总督那里，并由总督代理和教区理事填写报表。总督要求在报告中必须详述土地自然状况、农耕情况、收获产品的种类和产量、饲养牲畜的数量、该区工业情况和风俗。这类报告中记录的情况，比起今天的专区区长及市长提供的信息来，同样地详细有余而不够确切。在这种场合总督代理都对其居民作出不太好的评价。

他们常常重复这类的评语："农民天生懒惰，如果不是迫于生计，他们就不去干活。"这类较为省事的说法在行政官员中间流传颇广。

从行政用语来看，过去和现在有如此惊人的相类似。其风格同样缺乏文采，流水账一般，语意含糊不清，却又废话连篇。在这普遍的平庸之中作者的独特面容就会被埋没。省长与总督所用语言几乎差不多。

一直到18世纪末期，狄德罗和卢梭那鲜明的语言风格被传播开来，甚至用生活语言表述长篇大论，他们作品中的多愁善感影响到了行政官员，以及财政界人士。一扫枯燥不堪、套话连篇的行政文风，行文变得温柔感人。一位总督代理向巴黎总督抱怨道："他常常在工作感到一种痛苦，这痛苦仿佛要将其悲天悯人的心撕裂。"

同现在一样，各教区的慈善救济由政府负责，但是必须以居民自己作出贡献为条件。如果居民贡献足够大，总监就会在分派清单空白处写下"好，表示满意"的字样；如果居民贡献十分突出，则会写上"很好，非常满意并感动"的字样。

几乎所有的行政官都是有产者，由此已经形成了一个阶级，他们有自己的精神、传统、道德、荣誉和骄傲。他们是新社会的贵族，它已经形成并茁壮成长起来，只等着大革命为其赢取地位。

在当时法国的行政当局已具有仇视所有阶级的特点，资产阶级或者贵族令它仇恨，因为他们想在它的控制之处左右公共事务，都对政府怀有深仇大恨。任何独立的团体，只要不是通过政府帮助而自行成立，无论大小均遭其仇视，受到打击。只有政府指导建成并掌管其事务的社团方可存在。大的工厂企业也不能令他欢喜。总之，政府不允许人们以任

何方式对自身事务进行监督管理。它宁愿贫乏也杜绝竞争。然而为安慰人们饱受奴役，它在某些方面很宽容。各种普遍的、抽象的理论问题，比如有关宗教、哲学、道德以及政治，等等，都被允许赋予极大的言论自由。政府宁愿忍受赖以生存的基本原则遭受攻击，甚至上帝被置疑，也不能容忍它的芝麻小官遭受批判。政府认为被讨论的那些事不在它的管辖之内。

尽管18世纪的报纸，或者当时人口中所说的“加泽特”，大多都刊登四行诗句而不是争议性的文章，但是这支小小的力量却让政府垂涎三尺。它对书籍很是宽容，而对报纸极其苛刻。它无法专横地取缔那些报纸，就煞费苦心地控制它为其服务。在一份1761年的致法国各总督的通告中，宣告了国王（即路易十五）决定《法兰西报》的编排从今以后由政府实施监督。上面说：“由于国王陛下希望该报纸富有趣味，定要保证它较其他报纸都优秀。”大臣进一步说：“所以，你们要寄一份报告给我，其内容应该让你们财政区的大家都感兴趣，最好是有关物理学和博物学的奇闻轶事。”另随附一份简单说明，介绍这份新报纸尽管比它的前身内容丰富，版次更多，然而订阅费用却比较低廉。

总督接到这些文件，致函总督代理命令其贯彻执行，然而，最初总督代理答复说他们一无所知。不久大臣发出第二封信，严厉斥责这些官员无能。信中说：“国王陛下命令我通知你们，你们要严格监督这件事，下达最确切的命令给你们的下属。”总督代理们立即开始行动：有一位报告说有位走私盐的犯人被绞死了但他表现得很勇敢；还有一位报告说该区有个妇女生了三胞胎的女儿；第三位报告说他们那儿发生了暴风雨，但是没有损失什么。还有的人说，他已经尽最大努力，却仍然没有发现有值得提起的事件发生，他自己还是订阅了一份这么有用的报纸，并说要把它推荐给所有有教养的人。由此可见，此次努力效果并不好，因此大臣又发了一封信说道：“国王陛下劳心劳力，亲自查阅各项措施的细节，要把报纸办得更好，并将赐予这份报纸应该得的荣誉和名气。但你们所报告的东西让国王陛下大失所望，极其不满。”

因此，历史就是一座画廊，那里的复制品很多，却罕有原创。

我们必须承认一点，法国的中央政府从不曾效仿南欧的国家，它们

掌控一切，好像只为了使其陷入荒芜。对自己的目的法国政府总是保持清醒的头脑，并且一贯拥有惊人的积极性。讽刺的是它的积极性经常徒劳无功，甚至有害，因为有时它不自量力，或者做法极其疯狂。

那些最为必要的革新需要克服一切阻力，坚持不懈，政府却很少进行或者不久就放弃了，却不停地更新一些规则或某些法律。凡在它的控制范围什么东西也不能得到一刻的安定。新规则以神奇的速度一个接一个地更替着，身受上级控制的官员常常不知道怎样顺从。市政官向总监报怨附属的立法过于多变，他们说："仅仅是财政条例的更新就可以让一个市政官员终身只研究各种新规章而无暇顾及自身职务，而且他必须是终身职。"即使法律条文保持不变，而执行法律的方式却每日一新。如果没有通过旧政权的秘密文献中了解到当时政府的工作状态，就无法想象法律的最后处境如此不堪，甚至执行法律的人也蔑视它。那时候没有行政机构的监督，没有社会舆论的谴责，大臣和下属们胡作非为、专横跋扈、变化无常却不受约束。

御前会议的各项判决中，多用先前的法律作论据，然而这些常为新近制定颁布却未能实施的法律。已经登记注册的各种国王敕令、宣言和诏书，却在执行过程中被频频更改。通过总监和总督的信件我们可以发现，政府严禁们援引例外，不遵照它的命令。它不会去破坏法律，却为了方便行事，依据每天的特殊情况，不动声色地任意扭曲法律条文本身。

有个国家工程招标者想要减免入市税，于是总督向大臣致函："毫无疑问，依照我刚引证的敕令和判决的严格规定，在王国内每个人都必须交纳这些捐税，无一例外；但是对法律事务熟识的人都懂得，硬性摊派和随之而来的处罚没什么两样，即便制定税制的各项敕令、宣言和判决，也无法限制例外的出现。"

这就是旧制度的特点：制定法律强硬又严明，执行法律软弱而宽松。

若要通过法律汇编对当时的政府作出评判，就会卷进最可笑的荒谬漩涡。一个在1757年由国王颁布的宣言，曾宣称有编写或印刷违反宗教或时政书刊的人，一律处以死刑。如此，出售该类书籍的书店和贩卖它

们的商人，均要被处死。我们是否要回到圣多米尼史时代了呢？答案是否定的，这正巧是伏尔泰享誉文坛的时代。

法国人常被报怨对法律没有信仰，对不知道他们什么时候才会尊重法律而不由叹息。坦白地说，在旧制度的统治下，人们头脑中一向没有什么法律概念。所有的恳请者都要求抛开现行的法律而给予他们例外，那坚决而威严的态度与要求人们遵从法律如出一辙。所以，他们以法规对抗法规是因为他们想要拒绝它。人民仍然能全面地顺从于政府，尽管这只是出于习惯而非自愿，因为人民的不够服从，最微小的激情即会遭到镇压，而这时政府将不会起用法律而是暴力和专权

18世纪，法国的中央政权还没形成其健全而有力的政治体制。但是，中央政府已经摧毁了构筑在它和个人之间的所有中间行政机构，留下了广阔而空旷的空间。所以在人们的眼中，中央政权就是社会机器的唯一动力，它是公共生活的唯一代理人，而且必需。

诋毁执政者本人的文章，更加证明了这一点。大革命前夕的长期迷惘开始发生作用，各种有关社会和政府的新体系如雨后春笋。尽管这些改革家提出了不同的目的，手段却始终都相同。要借中央政权之手摧毁一切，要用他们自己的新方案重构一切。中央政府在他们眼中是唯一能帮他们达成这种任务的唯一力量。他们发表言论：国家力量应该等同于国家权力，不受限制；如何恰到好处地运用这力量是问题的关键。贵族老米拉波是贵族特权的偏执狂，总督被其直接称为僭越者，他还宣称，如果由政府全权负责法官的任命问题，那么不久法庭即成为特派员的帮凶。米拉波本人最相信的是中央政府，他认为只有中央政府才能实现他的幻想。

这些思想已经渗透到所有人的精神之中，并非是仅仅留在了书本中，它们融进了人们的传统与风俗之中，深入各个部分，形成习惯，存在于实际的日常生活中。

所有人都觉得，没有国家的参与，什么重大事项都不可能搞好。

一贯对清规戒律反抗最厉害的种田人，现在竟然也相信了，农业得不到改进，归根到底是政府没有做好工作，因为它没能提供足够的建议

和帮助。有个种田人给总督写信，用了非常气愤的语气，一如大革命时高涨的激情：“政府没有任命巡视员是何道理？若每年都把各省的农业状况巡视一遍，教给种田人更先进的耕作方式，以及如何管理牲畜、如何喂养、如何出售以及在哪里上市。那么，就会有丰厚的报酬给予这些巡视员。那些最出色的种田人也将获得荣誉。”

赐予巡视员十字勋章！萨福克郡的农夫们无论如何也想不出这样的方法。

人们大多数都认为现在只有政府有能力确保公共秩序：人民只怕骑警队，资产阶级或新贵族也只信任骑警队。双方都已把骑警队当成了公共秩序本身，而不单是秩序的主要捍卫者。吉耶纳省议会宣称：“即便是无法无天的人们，也会因为看到骑警队的到来而变得很乖，这事实有目共睹。”所以，家门口有队骑兵是当时每个人都希望的事。在总督辖区的档案里这一类的请求到处都是，却几乎没有谁会想很可能主人就藏在了保护人的后面。

贵族们流亡至英国，对英国竟然没这样的自卫队感到奇怪。

他们非常惊讶，有时还很蔑视英国人，其中有个德才优异的人，但是他在英国的见闻超出了他的教育程度所能理解的范围，他写道：“这事情千真万确，英国佬被盗贼光顾了，事后却为他们的国家没有骑警队而感到庆幸。所有扰乱治安的事件对使他们恼火，但是他们却能接受回到社会的煽动分子，他们认为法律条文胜过一切。”他接着说：“也并不是所有人都持有这种错误的观点，有些聪明的人就持有相反的看法；日久之后，智慧定能占据上风。”

这位流亡的贵族没想到的是，他眼中所谓英国人的这些怪现象与其崇尚的自由有关。他更倾向于科学地解释这种现象。他说道：“潮湿的气候，周围空气缺少活力，都会使人的性情多一些阴暗。在这样的国家里，人民大多喜欢严肃的东西。英国人天生喜爱治国之道，而法国人则与此大相径庭。”

既然是政府代替了上帝，那么人们有需要时自然就向政府祈求。诉状数量极其庞大，尽管多是打着公共利益的名号，事实上涉及的都是琐

碎私利。在旧制度统治下，能把所有阶级都召集的地方或许装有诉状的文件柜子。这些诉状令人担忧：农民要求对被毁坏的牲畜或房屋作出赔偿；富人们则要求政府帮助他们开发土地；企业家向总督祈求特权，以避免于己不利的竞争。最多的情景是制造商向总督诉说生意萧条，并请求给予求助或贷款。为实现这一目的，可能还设立了一项基金。

贵族们有时候就是恳求者的主力，身份使然他们祈求时态度十分傲慢。对于他们中大多数而言，主要是二十分之一税让他们形成了依赖性。根据总督的报告，御前会议每年都制定出贵族的税额，这使得贵族常致函总督，申请税务的延期或减免。我读过很多这样的请愿书，都是贵族们写的，大多都有封号，而且是大领主。他们在请愿书中说，都是因为收成不好或者家境拮据而提出祈求。通常，贵族称呼总督为“先生”，但我在请愿书中注意到，他们都同资产阶级一样称他为“阁下”。穷困与傲慢在请愿书里如此可笑地结合在了一起。有个贵族向总督致函这么写道：“您心底如此善良，定会不忍心让一个贵族的父亲像个普通人家一样交纳二十分之一税，分文不差。”

在18世纪，法国屡屡发生饥荒，饥饿中的居民全都求助于总督，仿佛也只有从总督那里才能得到救济。的确，所有人有困难时都会指责政府。甚至连气候的恶劣异常这些最无法避免的因素，也归咎于政府的责任。

本世纪初，法国能如此轻而易举地重建中央集权制度，我们不必有半分的惊异。1789年的大革命，人们曾摧毁了中央集权，但在他们的心中，政府的基础却不曾失却。因而政府才能被迅速重建，而且比以前更加牢固。

第七章　在欧洲各国中，法国如何使其首都的重要地位压倒所有外省，并汇聚全帝国的精华

首都比其他城市天然地具有政治优势，既不是源于地理位置，也不因为建筑宏伟，更不是因其富有，而是由政府的性质决定。

伦敦拥有同一些国家相同的居民人口，然而直到今天，它也不曾主导大不列颠的命运。

美国人不会认为纽约人民能决定美联邦的命运。事实上，纽约人也没有想过，只靠他们的意志去独立地管理什么事务。如今，纽约的居民数量与大革命爆发时出巴黎居民的数量是一样的。

在宗教战争时期，较法国其他的地方，巴黎的人口仍然能同1789年的巴黎人口相媲美。但是，巴黎在任何事情中都没有决定性的作用。在投石党运动时期，巴黎只是法国最大的城市。而1789年，巴黎就控制了整个的法国。

早在1740年，孟德斯鸠就在写给一个朋友的信中说道：“在法国，只有巴黎和远方外省的区别，因为巴黎还来不及吞并它们。”1750年有一位米拉波侯爵，学问好而性格怪异，他在谈到巴黎时曾不指名地说道：“首都非常必要，但是如果脑袋过大，身体即会中风陷入崩溃。如果将外省直接依附于巴黎，将外省的居民看作二等臣民，把一切的人才全部吸引到首都，不给他们留任何求取功名利禄的职业以及途径。若果真发此，那么后果将会怎样。”这种情形被米拉称为“一种暗中的革命，它把显贵、商人，以及才智之士都被吸引了。”

仔细读过前面几章，那么就能够知道为什么会出现这种现象，在此我将不做重复。

当然，这场变革未能逃得了政府的眼睛，以它最具体的形式，即城市的壮大令政府震惊。政府畏惧巴黎的一天天发展，忧心这个巨大的城市难以治理。到17世纪、18世纪，君主们为阻止城市扩展，颁布了众多的敕令。这些国王们逐渐地将整个法国的公共生活都集中在巴黎城内或其郊区，但他们却不希望改变巴黎的规模。建筑新房屋被严格禁止，若非必要，则要事先指定地点，用最昂贵的方式在不吸引人的地方建造。所有的敕令都证明前一道敕令的失败，巴黎不断地向外扩展。路易十四在全盛时六次颁发敕令试图阻止巴黎的发展，都统统失败。巴黎冲破条

条敕令，一天天壮大。然而，巴黎的重要地位比它的城墙增长更快，众多的外部事件使得巴黎的重要性日益提高，而不是巴黎城内发生的事件。

与此同时，地方上的政治自由渐渐失去。独立生活的特征不再在各地方露面；旧的公共生活正在被抹去最后的痕迹，各地方的明显差异变得模糊起来。但是，国家并未衰弱，反而处处都发生着变革，不过原动力都来自巴黎。我仅在无数的例证列举其一，从很多份关于出版业致大臣的报告中，我发现，16世纪到17世纪初期，外省城市的一些大印刷厂，现在或者是缺少工人，或者是没有活干。但是不容置疑的是，18世纪末期印刷品的数量要远远大于16世纪的，但是现在一切思想动力都来自中央政府。其他的省市已经被巴黎所吞噬。

这第一场的变革在法国大革命爆发时已经全部达成了。

在三级会议召开后不久、巴士底狱被攻占前的几天，旅行家阿瑟•扬离开了巴黎。他在外省的见闻与他刚刚离开的巴黎天差地别，让他震惊。在巴黎到处沸腾着激情，每一刻都有一本政治宣传册问世，有时一星期能发行92册。他说道：“在伦敦这样的大城市，也从不曾有过与此接近的出版发行盛况。”离开巴黎以后，他觉得处处死寂，空气缺乏活力；很少有小册子印刷发行，报纸根本没有。然而外省却是民情激昂，一触即发，只是行动尚未开始。即使偶尔的公民集会也只为听取巴黎传来的消息。每到一座城市，阿瑟•扬都会询问居民有什么打算。

“回答没什么不同，”他说，“这里只是一个外省的城市，我们必须先看巴黎如何做的。”他又说道：“这里的人甚至都不敢有自己的想法，除非他们已经知道巴黎是怎么想的。”

制宪会议竟然能一举废除法国所有的旧省份，不能不令人惊讶，这其中有好多城镇的历史比君主制度都悠久。制宪会议就像在新世界划分处女地那样，很有条理地把整个王国分成83个地区。

全欧洲都为这件事感到惊讶和恐惧，他们对这种现象毫无准备。伯克说：“第一次，他看到人们如此野蛮地将自己的国家进行分割。”的确，看上去人们正在把活生生的身体撕裂，事实上他们只是在分割尸

体。

至此，巴黎终于得到控制其他城市的所有权力，同时，巴黎内部也完成了另一个具有历史性意义的转变。巴黎已成为工业和制造业都很发达的城市，而不仅是以贸易、商业、消费和娱乐为主的城市。这一次转变给予第一变革一种崭新的、更重大的意义。

第二次的转变由来已久，自从中世纪开始，巴黎就已成为全法国最大、手工业水平最高的城市了。近代的发展这个特点更为突显。当巴黎成为法国的政治中心时，它的工业也汇集到这里。巴黎慢慢地成为时尚的典范和仲裁者，它成为了权力和艺术的唯一中心。全法国的活动几乎都源于此处，更不用说工业活动了。

虽然旧制度的统计文献可信度不高，但我认为人们完全有把握相信，在大革命前的60年里，巴黎的工人数量增加两倍。与此同时，巴黎总人口只增长了三分之一。

除了前面所说的普遍原因，法国各地的工人被吸引到巴黎还有一些极其特殊的原因，进而使这些工人聚集在几处地方，这些地方最终发展为工人区。相比于法国其他省市，巴黎较少设置针对工业的财政立法障碍，巴黎的工人比其他任何地方更容易摆脱行会师傅的束缚。在一些郊区，比如圣安托万区和唐普尔区，都享有很高的特权。路易十六赋予圣安托万区更多这方面的特权，努力地使更多的工人们都聚集该区。“要让圣安托万区的工作得到我们实行保护的新标志，避免他们的利益被侵害也避免贸易自由被侵害。”这位不幸的国王在一份敕令中这么说。

在大革命爆发前夕，巴黎的工厂、制造业、高炉飞速增长，使得政府警觉起来。工业的发展带给政府各种臆想的恐惧。一份1782年御前会议的判决说道：“制造业的高速发展过多地消耗木材，影响城市的木材使用，国王陛下决定，在城市方圆15里之内禁止建造此类工厂。”然而，当时并没有人察觉到人口聚集而隐藏的危险。

巴黎顺理成章地成为了法兰西的主人，而且召集了一支军队，这支军队也将成为巴黎的主人。

可见，现在的人们看法相当一致，40年来，中央集权和巴黎的权力膨胀是我们眼前所有政府垮台、不断更迭的重要原因。大家很容易发现，旧的君主制度突然之间被摧毁，很大最主要的原因也是因为它，同时它也孕育了所有其他革命的第一场革命。

第八章　法国的各阶层较其他国家最为相似

若是认真研究旧制度下的法国，就会发现两种全不相同的现象。

表面上，生活在旧制度下的人们，尤其是那些引人注目的社会中上层人士，你会发现他们简直彼此完全相同。

但是，这些彼此相似的人群仍存在着无数的差异，人们因此而形成了许许多多的团体，每个团体内的人们又好像生活在一个独特的小社会里，这个小社会只关心自己的利益，而对全体大社会非常冷漠。

想起数不清的小团体，还有他们之间比任何地方的公民都更缺少的在危机中团结和互相支持的精神，我理解了为什么一场大革命就能一瞬间彻底摧毁这整个的社会。我想象到大革命消灭了相似中所有的小团体，但我马上又会看到一个比以往世界上任何社会都更密集而一致，同时也更加冷漠的社会。

可以说，随着时间的推移，几乎在整个法国内，地方上明显的差异已不存在，所有的法国人都变得彼此极其相似。即便是各种差异依然存在着，国家统一的趋势显而易见，立法的一致性体现着国家的统一。随着时代发展，18世纪，不断增加国王敕令文告以及御前会议判决，表明他们正用着同一种方式征服所有人，统治者和被统治者必须具有普遍的一致性，在各地和对所有人都一样的、不会变的。这类的思想，在大革命以前的30年间不断出现的改革中都有体现。那么两个世纪以前，这类的思想材料，假使我们可以这样说的话，还没有形成它的物质基础。

各个省市都变得更相像了，并且除了平民百姓，在省内的不同阶层的人们尽管地位不同，彼此也变得越来越相似。

这一点在1789年由各阶层呈报的陈情书中得到最好的证明。人们发现，那些人因利益不同而产生分歧，而在所有其他的方面他们彼此之间十分相像。

假如你研究了初期的三级会议，会发现截然不同的现象。资产阶级和贵族们在那时有更多的共同利益和事务，他们之间所表现出更为轻微的仇恨，然而他们仍然归属两个不同的种族。

时间的流逝，使这两种人都维持着甚至在许多方面加剧了他们的特权，同时，时间也使他们在别的地方彼此更相同。

几个世纪以来，法国贵族越来越贫困。“享有特权的贵族每天都在破产、消亡，第三等级却日益占有财富。”在1755年，有一位贵族曾如此悲伤地写道。保护贵族财产的法律始终没有变，贵族的经济地位也没有变；而贵族的权力丧失致使经济受损，使他们按比例地陷入贫困。

人们总愿意相信，人类的制度和人们的身体相似，除了拥有不同功能的各种器官之外，还拥有一个隐藏着的核心力量，它就好像是生命的本源。在这种赋予生命的力量受到摧残时，即便身体的器官运行正常，也是枉然，整个身体会瞬间枯萎以致死亡。法国的贵族还享有各种替代继承的权利，据伯克所说，在他生活的时代，在英国替代权远不像法国更常见、也更有强制性，比如长子继承权、永久地租制度，还有人们所说的用益权。贵族们已经不再为战争支付钱财，却享有免税权，而且这种权利大大增加了。可以这么说，他们虽然失去了职务，却仍然享有补贴。另外，他们获得了先辈们不曾享有过的许多金钱上的补贴，但是随着治理的习惯和精神的丧失，他们越来越贫困。上文中我们所说的大规模的土地分割，一部分原因正是由贵族的贫困化。贫困的贵族渐渐把土地分块卖给农民，只剩下了领主的定期租金，而这些租金只能使他们维持徒有其表的门面。在法国，许多像蒂尔戈提到的利穆赞那样的省区，存在着很多极为贫穷的小贵族，几乎没有了自己的土地，只靠领主的补贴和地租维持着生计。

早在本世纪初就有一位总督写道：“我所在的财区，贵族占有的数量仍有好几千，然而年金近2里佛的不足15家。”在1750年，我读到了另一位总督（弗朗什-孔泰）为他的继任者所作的介绍，其中说道：“这个省区的贵族很和善，但是也很穷。他们很贫困又很骄傲。他们现在的条件与过去相比，真够丢脸的。但是让贵族们保持这种状态未尝不是好事，他们就会来向我们求援、为我们服务。”这位总督又作了补充：“贵族自己成立一个团体，只接纳可证明身份四代宗亲都为贵族的人。然而该团体尚未得到许可，政府只是不追究它而已，该团体每年都在总督的监督下召开一次集会，这些贵族们一起用餐，一起做弥撒，之后各自回家，有的人骑马，有的人则是步行。这样的集会实在是很滑稽。”

在整个欧洲大陆，封建制度被摧毁了，但是还没有建立新的贵族制度，就像法国那样，贵族们都变成了穷人。莱茵河两岸的德意志邦国贵族的没落最为严重，也格外惹眼。只有英国是个例外，这里许多古老的贵族世家不但保持着地位，而且财富也有所增加。无论财富还是权力他们都首屈一指。而那些新贵族只能在财富方面与之竞争，却无法超越。

在法国，好像只有平民继承了贵族们失去的财富，所以有人说他们从贵族那里吸收营养，从而成长壮大。但是，法律既不会阻止资产者破产，也不会帮助资产者致富。资产者却都越来越富有，很多时候，他们和以前的贵族同样富有，甚至超过了贵族。并且，他们的财富都是同一种类：他们一般居住在城市里，通常他们也拥有成片的田地，有时还会拥有领地。

相似的教育和生活方式，使得这两种人具有很多的相同之处。资产者和贵族同样博学多识，更值得注意的是，资产者的知识来自同一地方。由同一光源把两者照亮。双方的教育都同样是理论和文学的双重性：巴黎渐渐地成为了法兰西的唯一导师，它赋予所有人共同的形式和共同的行为举止。

在18世纪末，贵族和资产阶级的行为举止还存在着差异，那是因为，要使举止行为这些外表风尚达成一致需要很长的时间。事实上，所有居于社会上层的人都是相似的：相同的思想、习惯和嗜好，相同的娱乐活动、阅读同一类的书籍、说同一种语言。除权利外，他们没有任何

差别。

这种现象在其他国家也能达到如此的程度吗？我不敢相信，即使在英国，即便是因共同利益而拴在一起的不同阶级，他们在精神和风气方面仍然是常有差异。因为政治自由的神奇力量，尽管能使公民建立必要的联系甚至相互依附的关系，仍然不能让他们彼此同化。正是专制体制，长此以往，使人们变得彼此相似，却同样让他们对彼此命运不再关心。这是专制政体的必然结果。

第九章　彼此极为相似的人为何更加远离，形成一个个陌生的小团体，彼此漠不关心。

现在我们来看一下这幅画的另一面，看看彼此极其相似的法国人，是如何比欧洲其他国家的人们更加的孤立，这种现象在法国历史上也前所未有的。

显然，封建制度在欧洲建立时，那些后来所谓的贵族可能并没有在一开始就形成种姓，究其根源，贵族最初也只是一个掌权阶级，是由国家中的所有首领构成的团体。在这里，我不想过多讨论这个问题，我只说明一点，贵族早在中世纪就形成种姓，可以说，出身就是他们的特殊标志。

贵族保留了其掌权阶级的固有特征，他们是国家中居统治地位的团体；只凭出身就能决定谁将是团体的首领。没有贵族血统的人都被这个特殊又封闭的阶级排除在外，这些人可以在政府谋个或高或低的职位，永远也只能是从属的职位。

在欧洲大陆，每个地方一旦确立封建制度，到最后这里的贵族都演变为种姓。只有英国例外，贵族又变回掌权阶级。

有一种事实让我惊异，它使英国在所有现代国家中特立独行，通过

它人们能更好地理解英国法律、英国精神还有英国历史的特性。但是哲学家和政治家们对它并没有倾注更多的关注，甚至英国人自己也习惯性地对这一事实视而不见。人们对这个事实看不清又道不明，在我看来，自始至终人们都没有对此形成全面清晰的看法。1739年，在英国游历的孟德斯鸠一语道破："我身处的这个国家与欧洲其他任何一处都截然不同。"遗憾的是他的话到此为止。

英国与欧洲其他国家的截然不同，并不是因为它的国会、它的自由、行政公开性以及法庭陪审团，而是某种更加特殊且行之有效的东西。唯有英国真正消灭了种姓制度而不是将其改换门庭。在英国贵族与平民距离如此接近，做着同样的事务，选择同样的职业，更有意义的是贵族与平民可以通婚。最有权势的领主的女儿可以嫁给平民，也不会觉得有失体面。

要想了解种姓制度以及它给人们带来的种种思想、习惯、隔阂是否已经最后消失，你可以考察那里的婚姻状况。只有在英国，你才能找到从未发现的具有决定意义的事实。到今天，法国民主的历史已长达60年之久，你也不能在这里发现那种事实。在所有方面都好像融为一体旧世家和新贵族，却是竭力地避免通婚。

据说，与其他任何贵族相比，英国贵族从来都更为谨慎、灵活、开放。这常引起人们的注意。必须要说的是，严格意义上的贵族在英国已消失很久了，即使贵族一词与它在别国保留的意义同样古老而严密

这场独特的革命过去太久了，渐渐地默默无闻，但是那些惯用语就是它留下的活灵活现的证据。经过了几个世纪，gentilomme（贵族）一词的含义在英语中完全改变，而roturier（平民）则已经不再用。莫里哀在1664年写的《达尔杜弗》里有一个诗句，如今已经不可能再被逐字翻译成英文。

Et，telquel’onlevoit，ilestbongentiAhomme.（看不出他那副模样，还是个出色贵族。)你若想再一次用语言学来阐述历史学的内容，那么请你穿越时空，去追踪gentleman（绅士）这个单词的命运，你将了解到它是由法语gentilhomme(贵族)一词演化而来，你也会看到它在英语中的含义随着贵族和平民的互相接近、融合而扩大。

每经过一世纪，这个词指代的人们社会地位就会更低一些。最终它的命运是和英国人一起来到美国，它被用于指代所有的公民。因些，它的历史正是民主的发展史

而在法国，gentilhomme（贵族）一词始终被拘囿于其原始含义的小范围内，因此大革命后的法国人几乎都不使用它了。它的含义也从没有变，特指贵族种姓的成员。由于种姓制度仍然存在着，这个词也原封不动被保留下来，它仍旧和其他所有阶级互相分离。

但是更进一步来说，我认为，比起这个词刚出现的时候，种姓与其他阶级的分离更为变本加厉，在我们中间出现的是一种与英国逆向而行的运动。

资产者与贵族在变得更相似的同时，彼此之间也更加隔离：二者不能混为一谈，前者不但没有使后者得以改观，反而日益加剧。

在中世纪，只要封建制度仍然进行统治，为领主管理土地的所有人（按封建制度的术语，称之为“附庸”）常常与领主一起治理领地，他们大多都不是贵族。实际上，管理土地一度成为了领地转让的首要条件。附庸不但要跟随领主作仆从，还要遵照特放权的约定，每年都在领主法庭渡过一段时间，治理居民，协助领主工作。领主法庭作为封建制度的重要机构，在欧洲所有古老法律都出现过，甚至在德国的许多地方，至今还能清楚地见到它的遗迹。法国大革命爆发前30年，艾德姆•德•弗雷曼维尔，一位博学的封建法学家打算写一部巨著，对封建法与土地赋税簿籍的革新进行研究。弗雷曼维尔说过，他在“很多领主的名目下，发现附庸每隔15天必去领主法庭，等他们都到齐了，即与领主或法官共同对辖区内的刑事案件和纠纷进行审理。”他又说：“他发现在一个领地上，这类的附庸多达80人、150人，甚至200人的也有。这些附庸大部分都是平民。”我在此引用他的原话不是作为一种证据，而是作为一个例子，因为这类的证据太多，以此来说明在最初和以后较长的时期，平民和贵族是如何接近、如何相处共同治理的事务。领主法庭为乡村地主做的事情，也正是省三级会议甚至后来的全国三级会议也对城市资产者做的。

查阅14世纪的三级会议资料，尤其是这一时期省三级会议的文件资料，第三等级在三级会议中的地位及其所发挥的力量让我们感到震惊。

只从个人角度看，14世纪的资产者远比上18世纪的资产者是不容置疑的，然而作为资产阶级整体，其在14世纪时社会的地位更高，也更有保障。资产阶级享有不可辩驳的特权参与政府管理，并且在政治议会的作用始终非常重要，经常是举足轻重的。其他阶级每天都对资产阶级更加重视。

在当时，贵族和第三等级共同管理事务，共同进行抵抗如此得轻而易兴，到后来如此疏远，使人们尤为惊讶。不单单14世纪的三级会议上是这样：因为当时天灾人祸的发生，三级会议带上了些非正规的革命性质，然而，向来依照正规办事的同时期省三级会议的情况也是如此。比如奥弗涅省，最重要的措施皆由三个等级共同制订，并在三个等级中平等地选出特派员进行监督。同一时期的香槟省也是同样的状况。在14世纪初期，为反对王权侵害国民自由和各省特权，大量的城市贵族和资产阶级联合起来共同行动，有关这场著名的运动大家都不陌生。在那个时期的历史中，出现很多这样的插曲，就好像从英国的历史上抽出来的一样。但是，同样的景象在以后的时代里再也没有出现。

事实上，领地统治崩溃以后，三级会议召开得越来越少，以致最后被废除，最后国民自由权被取缔，地方自由随之死亡，资产阶级和贵族在公共生活领域再无交集。他们之间再也不需要互相接近、同舟共济，以后的他们彼此各行其是，一天天更加陌生。18世纪的时候，这场革命最终完成：资产阶级和贵族只会在私生活里偶尔遇见。曾经并肩作战的他们不但是竞争对手，更成为了敌人。

法国的特殊性表现在，作为阶级的贵族丧失了统治权，作为个人的贵族们却获得许多先辈们从未享有过的特权或者增加已享有的特权。有人或许会说，此乃肢体依靠死亡的身体致富。贵族阶级的统治权日渐削弱，却被越来越多地赋予充当主人第一奴仆的专有特权，比起路易十六统治时期，在路易十四时代的平民更容易谋到官职。当这样的现象在法国还较少见时，在普鲁士就已经司空见惯。一旦取得了这些特权，便会世代相传，永不分离。失去掌权阶级特性的贵族更变为种姓。

让我们来看看最使人深恶痛绝的贵族特权——免税特权。很明显，从15世纪到法国大革命时期，免税特权一直都在扩大。它总随着政府财

政支出的增长水涨船高。在查理七世时期，仅仅征收120万里佛的军役税，因而免交军役税的特权也很小；到了路易十六统治时，所征军役税高达8000万里佛，这个免税特权就很大。尽管如此贵族免税尚不太明显，因为当时平民只交纳这一种税。然而后来，各种名目、各种形式的捐税成倍增多，军役税又囊括其他四种捐税，再加上在中世纪闻所未闻的种种劳役，比如政府工程和公共事业的徭役、自卫队等。所有的这些负担都被加进了军役税以及它的附加税里面，而征收也是有区别的，如此一来，贵族的免税量变得庞大无比。这不平等虽然明显，但其外表远大于实际。因为享有免税特权的贵族却不得不替佃户交税。但是，人们感受到的不平等远没有人们看到的不平等更为有害。

在路易十四统治末期，由于财政严重不足而确定了两项普通税收，即人头税和二十分之一税。然而，免税本身就是一种值得尊敬的特权，即使破坏了它也要敬若神灵，人们小心翼翼，所有共同交税的地方，征收的时候也不尽相同。对一部分人来说，税收是严酷的、可耻的；而对另一部人来说，税收又可以是宽容的、值得尊敬的。

欧洲大陆的任何地方在捐税上都有存在着不平等，然而没有哪个国家像法国那样，这种平等如此明显，那常常会使人们感触很深。德国的大部分地区，间接税占到捐税的大多数。即便是直接收税的，贵族的特权往往只占到普通税收的一小部分。另处，贵族还承担着一些特殊税种，以保住无偿服兵役的地位，事实上对贵族无偿服役已不再有硬性的要求了。

在所有区分人和划分阶级的措施中，税收不平等危害性最大，它最容易在不平等之上再孤立人们。而且可以这么说，这种不平等和孤立将会无药可医。那是因为它的后果：在资产者和贵族缴纳的捐税不再相同时，每年的征税评估和收缴都划出了他们之间的阶级分割线。

年复一件，每个特权受益者都感受到一种既现实又迫切的利害。贵族已不允许走平民阶层，与之并肩作战，而是努力地使他们分离开来。

几乎所有公共事务都产生于税收，或以税收结束。自从贵族和资产者不再平等地被征税，他们再无任何理由共同商议事务，再无缘由感受共同的需求和情感；没有必要再费心思把他们分开。因为他们共同行动

的机会和愿望从某种意义上来说已经被剥夺。

伯克曾经把法国的旧政权勾勒成了一幅肖像画，又加以美化。伯克支持法国的贵族制度，而对于资产者很容易获得官职跻身贵族尤其赞成：这使他觉得如同英国开放的贵族制度那样民主。的确，路易十一就曾经使封爵人数成倍地增加，这不过是他贬抑贵族的手段。路易十一的继承者更是毫不吝惜地授封晋爵，以便敛取金钱。伯克告诉我们，在他所处的时代，已经有多达4000个职位专为晋升的贵族而设。在欧洲大陆任何其他地方都不曾有类似现象发生。伯克却想证明法国与英国相似，是大错特错了。

英国中产阶级之所以没有向贵族发动战争，而是与贵族紧密联合，绝对不是因为英国的贵族具有开放性，而是正如人们所说，英国贵族外形模糊，界限不明；也不是因为人们都有资格跻身贵族，而是人们从不知道他们已进入的贵族阶层。那些接近贵族的人都自以为已成为贵族中的一员，都能与贵族政府相结合，并能共享贵族权势中的一些荣耀与好处。

然而在法国，对于贵族与其他阶级之间的障碍，不管跨越它们有多容易，却自始至终固定又明显，带着它光彩夺目的标志，极易辨认，被非贵族所憎恶。跨过这些障碍，他们即就享受特权而与原有的阶层区分开，但是对原阶层的人们来说，这些特权非常可耻，且难以忍受。

贵族授封制度不但没有削减，反而使平民更加仇恨贵族。新晋升的贵族被从前与他地位平等的人们所嫉妒，加剧仇恨。因而，在第三等级的请愿书中，更多的是针对敕封贵族的愤慨而不是世袭贵族，并且他们要求提高平民晋升贵族的门槛而不是降低。

法国历史上的任何时代，都不像1789年那样轻易就可获得贵族爵位，贵族和资产也都从不像1789年那样彼此孤立。一方面贵族不能容忍他们的团体中带有资产阶级特征的东西，另一方面资产阶级也同样驱逐带有贵族面貌的人。在法国的一些省区，新晋升的贵族遭到世袭贵族排斥，后者觉得他们不够高贵；贵族也为资产阶级排斥，因为他们过于古板与腐朽。

如果我们抛开贵族们，单独研究资产者这个群体，那么我们所看到的景象完全相同。与下层人们依然是相互分离，几乎与贵族和资产阶级的分离没什么两样。

旧制度统治时期，由于贵族特权和军役税，导致几乎所有的中产阶级都在城市里居住。那些居住在自己土地上的领主常对农民亲切和气；但对于他的资产阶级邻居却非常傲慢无视礼。他的这种傲慢无礼，随着他的统治特权逐渐缩小而不断增长。一方面，失去统治权的他们再也无须敷衍那些帮助他统治的人，另一方面，领主为安慰自己真实权力的丧失总喜欢肆无忌惮地使用他那些表面的权力。甚至他不居住在领地也不能使邻居的痛苦减轻，反而增加了。不在土地上居住并不能减轻负担，因为代理人执行特权使人更无法忍受。

但是，我们通过考察军役税和所有军役税的附加税，看看是否更能说明问题。

在此，我原本想用几句话阐述为什么军役税及其附加税收对农村的负担比对城市的负担沉重很多，然而对于读者而言可能毫无意义。因此我想说的是，聚集在城市里的资本家会通过各种办法减轻军役税的重担，经常全免军役税；但是如果他留在领地上，没有哪个人可以单独找到这些办法。他们就是通过这样的方式逃避征收军役税的义务，然而比起缴纳军役税的义务，这个义务更让他们恐惧，这当然是有道理的。在旧制度统治下，或者说任何一种制度统治下，没有什么能比教区军役税征税员的处境更加悲惨。在下文，我还会进一步说明这个问题。对乡村而言，没有谁能逃脱这个负担，富有的平民宁愿出租财产，逃到附近的城市居住，也不愿受此冤孽。蒂尔戈告诉我们：“农村中几乎所有的平民都由于征收军役税而变成了城市的资本家。”我曾有机会查阅了相关的机密文件，印证了蒂尔戈的观点。顺便说一下，比欧洲其他大多数国家，法国拥有更多城市，尤其是小城市，这就是其中的原因之一。

富有的平民蛰居在城市的高墙之内，过不了多久便忘记田园生活的趣味和精神。他们对继续留在农村生活的同类的劳动还有担忧完全陌生了。现在的他们仅有一个生活目标，就是在其居住的城市政府里谋个官职。

要是你认为由于大革命的原因，使得今天几乎所有法国人，尤其中产阶级对职位非常热爱，那就大错特错了。这种现象早在几个世纪之前就出现了，并且，从那时起人们就给予它各种精心的培育使其不断地增长。

旧制度下的职位当然不总是与我们今天的职位相似，然而我总感觉那时的职位更多，尤其较小职位，其数量简直无穷无尽。仅是1693年至1709年所设的职位就达四万之多，即使最小的资产者都能谋取一个职位。我曾做过统计，在1750年的一个中等规模的外省城市竟然有109人担任法官职务，执行官吏也有126人，所有这些人都来自城镇居民。资产者对这些职位抱以前所未有的热情。资产者一旦拥有一笔小小资本，并不拿来投资做生意，而是立即用来购买官职。这些可怜的野心给法国的农业和商业带来极大危害，比行会师傅和军役税更甚。职位一旦有短缺，求职者就会发挥他们强大的想象力，绞尽脑汁，新的职位很快即被创造出来。一位名叫朗贝尔维尔的先生曾发表一篇论文，来论证为某个行业设立监察员一职符合公共利益的需要，并在文章最后注明愿意出任该职务。对这位朗贝尔维尔先生，我们有谁不认识呢？其人生活富裕，略通文墨，谋不到一官半职就会死不瞑目。一位同时代的人曾这样说：“每个人都希望根据自己的情况从国王那里谋份差使。”

在这方面，我所讲的时代与我们所处的时代存在着很大差异，即旧时代的政府出卖官职，今天的政府则是授予职位，获得职位的途径不是挣钱，而是用更高明的手段将自己交付出去。

居住地的不同，生活方式的不同，再加上最常见的利害关系对立，分开了资产者和农民。理所应当，人们会抱怨贵族享有的免税特权，然而人们又将如何评论资产阶级手中的特权呢？数以千计的官职可使资产者免去全部或者部分的公共负担。这个人免去了自卫队的徭役，那个人免去劳役重担，另外的人免去了军役税。在当时有篇文章这样写道，除了贵族和教士外，任一教区内都若干居民因官职或被委任而享有免税特权。有时候由于免缴军役税的人数太多，导致国家的收入锐减，那些留给资产者的职位就被大量削减掉了。丝毫不用去怀疑，享有免税特权的资本家和贵族中的免税者人数一样多，往往可能比贵族还多。

这些不正当的特权在被剥夺了特权的人们心中引起了满腹妒意，享有特权的人却因此更加自私自利，趾高气扬。在18世纪的整整一百年里，城市资本家对乡村农民的仇视、乡村对城市的嫉妒如此显而易见，超过以往任一个时代。蒂戈尔说过："每座城市都被自私自利吞噬着，把该区的农村和村庄牺牲掉也在所不惜。"蒂戈尔对别处的总督代理还这样说过："你们经常不得不去制止某些常具有篡夺和侵犯的行为，这一特征在城市对本区农村和村庄的所作所为很明显。"

更有甚者，那些一同生活在城市里的人们在资本家的眼中也变得陌生，几乎成为敌人。资本家把本地开支的一大部分转变成为下层阶级单独承担。我曾不止一次证实了蒂戈尔著作中关于这些所讲过的话：城市资本家发明了一种制订入市税的新方法，把自己从这重担中摆脱出来。

然而，在资产阶级所有的行为之中，最为重要的是他们唯恐与下层阶级混同一起，并急切地利用一切手段摆脱下层人民对其行为的控制。有位城市资本家在写给总监的报告中这样说道："如果国王陛下同意市长人选重新变为选举制，那么最好规定选举者将限定在本城显贵或者初级法院中挑选。"

我们不难看出，国王的政策如何不断地剥夺城市人民的政治权利。自路易十一直到路易十五，这一思想在所有王室的立法中贯穿始终。城市资本家也常参与到这项立法活动中，有时还发表意见。

在1764年的市政革新时期，总督在一座小城市的市政官员中征询意见：手工业和其他小民选举行政官员的权利保留与否。那些官员们答曰："人民当然不会滥用选举权，保留他们的权利无疑给予其安慰，然而，为保持良好秩序和公共的安定，把这些权利交于显贵会议才是上策。"总督代理说，他已经召集"六名优秀的城市公民"召开秘密会议，他们一致同意把选举委托给显贵会议不同成员的几名代表，而不是市政官们所建议的那样，委托给显贵会议。可见，总督代理更倾向于支持人民的自由权利。他转达了资产阶级的建议，同时又进一步说道："对那些手工业者而言，缴纳了捐税却无法对这笔钱的使用进行监督。的确是无法忍受。然而，那些捐税征收者因为享有特权，在这个问题上没有利害关系。"

让我们继续完成这幅图画。现在我们暂且把农民抛到一边，转而来考察资产阶级本身，一如从前我们抛开资产阶级单独考察贵族那样。我们发现，远离其他国民的那一小部分国民，照样分成列数的片片块块。法国看起来就像现代化学中的单质一样，随着科学发展能更仔细地观察它，便有新的可分离粒子被发现。在某座小城市，我们发现在它的显贵一族中存在的小团体达36个还多。这些小团体显然极其微小，但仍在不断向细微分化，每一天它们为使自己缩减成单一元素，不停地清洗内部的异质分子。一番痛快的清洗过后，有些小团体的成员已减至三四个人。但他们的个性变得更强烈，反而更容易发生争吵。这些所有的小团体都因为一些小特权而互相孤立，其光荣的标志依然是最不诚实。为确定优先权它们进行无休止的斗争。总督和法官也被他们吵得头昏脑涨。“最终人们决定首先得到圣水的应该是初级法院，接下来是市政团体。高等法院尚在犹豫中，但国王早将案子调至御前会议，并由它亲自决定。这个方案令全城沸腾。”在显贵大会中，如果一个团体比另一个团体有优先权，那么后者就不再出席显贵大会。他们无法忍受尊严受贬，宁可对公共事务弃之不理。箭城假发师团体决定“他们将以此表明，面包师居首位自然地使他们遭到贬低”。有一座城市，某些贵族十分顽固，拒绝履行职务，总督说：“有几个手工业者参加了会议，那些大资本家竟耻于与他们为伍。”另有某省的总督说：“如果将助理法官职位授予公证人，就会招致他人厌恶，这里的公证人出身依然卑微，非是来自显贵之家都做过书记员。”上面曾提及的六位优秀公民，一句话就随便地就剥夺了人们的政治权利。如果被问哪些人将成为显贵，他们确立时按怎样的顺序，他便陷入困境。对于这个问题，他们只是卑微地表示着疑问，他们只是说他们担心我“会给他们的同胞造成太大的痛苦。“

法国人的虚荣心因为那些小团体的不断相互摩擦，而更加强硬，也更为敏锐，却遗忘他们正当的自豪感。在16世纪，绝大部分的行会都已成立，行会成员在处理好本职事务之余，与其他所有居民协同合作，共同维护城市的普通利益。到了18世纪，这些团体几乎全都闭关自守，由于市政活动渐渐稀少，而且全部委托给代理人。因而，每个小团体都变得极端自私自利，事不关己，高高挂起。

我们的祖先并没有留下“个人主义”这个词，它是我们自己编造出来

以方便我们使用。在那时，不存在不属于团体的完全孤立的个人，然而法国社会中多的是只为自己考虑的小团体。如果可以这么说，那可以称为一种集体个人主义，为后来出现的真正意义上的个人主义已做好思想准备。

这是如此奇怪，一切互相隔离的人们，会变得如此相似。然而只要改变一下他们的位置，则变得难以辨认。另一点，如果去研究他们的思想领域，你就会发现，某些小的障碍物把彼此相同的人们隔离开。然而这些小障碍物对他们本人而言，既不符合公共利益，也不合乎常规情理，因此他们的内心深处渴望团结。每个人都坚持自己的地位，只因为其他的人们用自己的特殊地位和他们区分开，但是，只要没有人享受特权或超过普通的水平，所有的人随时都愿意融入大集体中。

第十章　政治自由的崩溃和各阶级的分裂是如何导致旧制度的灭亡的

我刚讲述了导致旧制度灭亡的最致命弊病，一切腐蚀旧制度机体、迫使旧制度灭亡疾病中的魁首。现在我将阐述这危险又奇怪的疾病根源在哪里，再探讨一下由它引起的众多社会弊病。

如果从中世纪伊始，英国人也像我们那样完全失去政治自由，进而地方独立，英国贵族中的各阶级也将出现彼此分裂。就像在法国，以及不同程度的欧洲其他各处所产生的现象，更可能是所有的阶级都与人民分裂。

然而，政治自由要求他们始终协同合作，必要时才能取得一致。

一个有趣的事实是，英国的贵族有时候竟然能与下属融洽相处，装作与他们平等，以成就他的野心。我们在前面提到的阿瑟•扬，他的书是现在对法国最有帮助的著作之一。他的书中描述，有一天他来到乡下利昂古尔公爵的庄园，想要在附近找几个最能干最富裕的种田人了解一些

情况。于是公爵吩咐管家做这件事。对此这个英国人发出感慨说："英国的领主，有时会请三四个庄稼汉与主人全家一起吃饭，还会让他们与社会上层的贵妇人一起。在英国类似的事情我见过很多次了。当我到了法国，不管是加来还是巴约讷，从未见到过一次。"

确实如此，英国贵族在骨子里远比法国贵族们傲慢，也更不擅长跟所有的下层人们打成一处。然而，形势所迫他们不得不如此。英国贵族不惜做任何事情以便掌控形势。经过几个世纪，英国几乎废除了所有的不平等捐税，除非纳税的不平等有利于贫苦大众才能实施。不妨作个思考，政治原则的不同要把毗邻的两个民族引向何处。18世纪的英国，穷人们享有捐税特权；而在法国，则是富人。为了能掌握国家的统治权，英国贵族担负起最沉重的社会负担；法国贵族直至灭亡仍然享有免税权，来补偿他们丧失的统治权利。

在14世纪有一条准则："没有征得同意不得征税"，英国和法国同样都确立了这个准则。人们常常说，违反了这个准则就等于推行暴政，恪守它就是遵从法律。在当时，正像我书中讲述的，法国的政治制度和英国的政治制度有很多相似的地方。然而，随着时间的流逝，两个国家的命运渐渐分道而行，差异越来越大。它们就像从相邻两点画出的两条线，因为倾斜角度不同，它们也随着伸长的距离，而渐行渐远。

我大胆断言，约翰国王被俘，查理六世成为疯癫，致使国家长期混乱、民众困苦不堪。从那时起，国王在没有征得全民同意而自行决定国家的纳税政策，那些贵族们只会为自己的免税特权而窃喜，听任国王向第三等级征税而毫不在意。也是从那时起，就埋下了几乎是所有社会弊端的祸根，折磨着旧制度的余生，驱使着它走向灭亡。科米内有句话极有远见，我很赞赏它："当查理七世最终得到了不经三级会议批准就可以任意征收军役税的权力后，就等于他的灵魂以及后继者们戴上了沉重的枷锁，并给他的封建王朝划开了一道伤口，鲜血长流且难以愈合。"

想一想，随着时间的推移，这伤口是怎样的更加严重；请慢慢看清楚它所带来的后果吧。

福尔勃奈曾在他那本精深的著作《法国财政研究》中说过："中世纪时期，君主大都依靠土地领主的收入过活。"他又继续说道："那些由于

特殊的需求而征收的特殊捐税，就应该让教士、贵族和人民共同来承担。”

在14世纪，由三级会议批准的普遍捐税大多都是这种特殊税别。这一时期几乎所有的税收都是间接税，也就是所有消费者要缴纳的一种税。偶尔也有直接税，它是依据收入来收税的，而不是财产多少。比如，在一年内，贵族、教士和资本家必须向国王缴纳所有收入的十分之一。上面所讲由三级会议批准的捐税，同样也包括那个时代各省内由地方三级会议订立的各项税收。

确实如此，军役税从那个时期开始就再也没有向贵族们征收过。贵族负有无偿服兵役的义务，因此享有免交军役税的特权。军役税作为普遍捐税的一种，它只在有限的范围内征收，而不是整个国家。

在国王第一次利用手中的王权征收捐税的时候，他察觉到任何针对贵族的征税都是行不通的，因为那时贵族已俨然成为一个与王权针锋相对的危险阶级，对于有损他们利益的改革他们决不会忍受。因此，国王选择了征收军役税——这项贵族免交的税种。

这样，在所有个别的不平等基础上，又增加了一项更普遍的不平等，致使社会中的不平等现象更加严重。也是从那时起，随着中央政府权限的扩充财政需求日益庞大起来，军役税也变得不仅数额大而名目多；没多久就增长为原来的10倍，而且新订立的税收大都是军役税。这样一来，税收的不平等每年都会使各阶层的分化程度远远超过以往的任何时代，人们之间也更孤立。最有能力纳税的人免税，最无能力应付的人却必须交税。以此为宗旨的捐税制度必然导致富人免税，穷人交税的可怕后果。有人说，为解决财政吃紧马扎曾经向巴黎的富豪们收税，可遭他们强烈反对的时候，他就放弃了。就只有向普通民众指派军役税，最高时增至500万里佛。曾传言，马扎本希望从富人们那里征税，到头来却加重了穷人们的负担，而国库却没少收一文 。

如此不平等的税收摊派得到的钱财很有限，无力满足君王挥霍无度。即使这样，他们仍然不愿意召开三级会议来获取更多补贴，也不愿意向贵族征税，以免激怒他们要求举行三级会议。

一切不可思议且非常有害的理财恶习都由此而孳生出来，在君主制度最后的三百年岁月中，国家财政管理上都具有这方面的特征。

人们必须通过详细研究旧制度的行政和财政史，才能知道一个温和但缺少公众监督和控制的政府，它的权力一旦受到保障，并且不再畏惧革命——这个人民最的后保障时，它将采取那些残忍并且可耻的手段以满足对金钱的贪欲。

从历史文献中，随处可见王室财产被变卖然后又立即收回的记载，原因是它们属于非卖品。已订立的契约被废，已取得的权力不被承认，每次遭遇危机国家债权人就成了牺牲品，政府不断失信于民。

被赐予终身享有的特权随时都可能被剥夺。那些受的新贵族命运如此不幸，就像由于愚蠢的虚荣心而遭受痛苦的人们那样值得同情呢！整个17世纪和18世纪，国王强迫他们一次又一次地花钱购买那些空洞的荣誉或不公正的社会特权，而他们已为此掏过很多次钱。就凭这些手段，路易十四取消了92年以来所有贵族的头衔，其中一大部分由他亲自授予。只有重新购买才能再一次得到这些头衔，国王颁布敕令说，这样做的原因是所有这些贵族头衔都是未经同意而获取的。80年后的路易十五也如法炮制。

自卫队的士兵严禁由他人代替，以避免提高国家用于征兵的代价。

城市、社区、收容所也不得不违背所作的承诺，不如此便不能借钱给国王。教区也不能兴建有益的工程，以免资金分散无力缴纳军役税。

有人说，总监奥里和桥梁公路工程局局长特律代纳先生曾提出这样的方案：由各区的居民交纳出一定数目的金钱，取代公路徭役来用于该区道路的维修。这项计划却由于发人深思的原因——担心资金筹集完毕后，无法避免被国王挪作他用，最终两位精明的行政官不得不放弃掉。于是，人们很快就成为两项新税收——新捐税和徭役的承担者

我敢说，无论是谁都逃脱不了司法制裁，如果他们处理个人财产像国王处理国家财产那样专横。

当你发现某个中世纪机构与时代精神背道而驰，因其弊端日益加剧

却能维持生存，或者你看到某种机构非常有害，你应该去深入探究其原因。你就会发现曾经为权宜之计的财政措施，如今却成为制度。你会看到，为偿还一天债务而确立的新权力机构会存在几个世纪。

很久以前，平民必须缴纳封地获取税这项特殊的捐税，方能拥有贵族的财产。这种封地获取税导致人们在土地和人际关系上产生隔阂，而这种隔阂在彼此作用下愈演愈烈。

我无法确定，同其他不平等捐税相比，封地获取税是否在分化平民与贵族上起更大作用。拥有地产能使人们更快、更好地同化融合，而封地获取税妨碍了平民与贵族消除分歧。就这样，在贵族所有者和他的邻居平民所有者之间形成了一道越来越宽的鸿沟，无法逾越。在英法则相反，它从17世纪开始就废除了世袭领地和平民占有土地之间的差异，使得这两个阶级迅速地打成一片。

在14世纪，获取封地税的数额很小，还是很长时间才征收一次。然而在18世纪，随着封建制度的日益腐朽，这种捐税每隔20年就征收一次，其数额高达平民一年的收入，而且是父亲死后，儿子继续缴纳。在1761年，图尔农业协会曾宣布：“毫无疑问，这项捐税极大地危害了农业技术的发展，在国家征收的所有捐税中，这项捐税比任何一项税收都让农民们更加恼怒更难以忍受。”当时，还有一人说道：“最初，这项捐税是一辈子才征收一次，但是后来却变得极其苛刻。”获取封地税对贵族变卖土地也非常不利，因此贵族也想废除它，但是因为国库的需求使其继续征税，而且变本加厉。

一直以来，人们都错误地认为工业行会的一切弊病都归咎于中世纪。所有的事实都证明，在最初，行会的师傅和管事会只同行业成员之间的联系交流，在行业的内部建立一个小机构，自行管理，它负责工人之间的制衡。圣路易对此也很满意。

直到16世纪初，文艺复兴处于鼎盛，破天荒地，劳动权被看作是国王可以出卖的一种特权。也只在这个时期，各等级团体也逐渐演变成一个个封闭性的小贵族集体，最终形成对技术进步百害而无利的垄断特权，这曾是先辈们深恶痛绝的东西。尽管亨利三世并不是它的肇始者，然而却为它大开绿灯，这种弊端直到路易十六才得以根除。我敢说，从

亨利三世到路易十六，行会管事制度的弊端一直在滋长蔓延。在此期间，社会的发展让人们对这些行会问题愈加难以忍受，社会舆论也对此大力谴责。在每年旧行业的特权都有所增长，一些新行业就会失去自由。在路易十四统治的黄金时代，这种弊端变得无比深重。因为在这个时期，国王对金钱的需求空间膨胀，而他又坚决地不向人民求助。

在1775年，勒特罗纳这样说："国家创建工业集团只为赚钱，通过出卖许可证赚钱，依靠设置各种新官职赚钱，政府再强迫各个集团购买新官职。1673年的敕令完全暴露了亨利三世的丑恶面目，他命令所有的集团购买批准书，强迫所有还未加入集团的手工业者加入。虽然手段很卑鄙，但却赚了30万里佛。

我们已经看到了并不是出于政治目的，仅是为国库捞钱，就把城市的整个体制完全破坏。

对于金钱的需求很大，却又不愿意召开三级会议索取，因此这种前所未见的兜售官爵现象应运而生。捐官制就是这一理财思想的源头，因此第三等级的虚荣心在三百年里长盛不衰，他们生活的唯一目的就是谋得官职，这种对官职的普遍欲望被灌输到了国民的内心深处，在后来成为革命与奴役的共同源泉。

财政的拮据使政府不断创造新职位，豁免与特权是所有新职位的报酬。由于是赚钱的需要而不是为更好地管理，这些新设置的官职数量繁多难以置信，有的根本无用，有的甚至有害。科尔贝尔通过调查发现，自1664年以来，人们在捐官这项不务正业上的投资几乎是5亿里佛。据说，黎世留有10万个官职被废除，然而，这些官职马上又以其他的名目重新设置。为了赚钱，政府可放弃引导、控制和约束这些官员。这样建立一个如此庞大复杂、如此难于运转、如此不起作用的行政机器。结果是这台机器只得以某种方式空转，同时另设一个更高效、更精简政府工具，来办理那些官员看上去在办而实际上没有去做的工作。

如果允许人们讨论这些讨厌的机构，可以肯定地说，它们哪一个也维持不了20年。如果当初能召开三级会议允许大家讨论，并听取报怨，这些机构就根本不会建立或增设。在几个世纪中仅有的几次三级会议一直不断地对这些机构发出抗议，并在会议上多次指出，这一切弊端的根

源来自国王擅自扩大权力任意征收捐税。这里，要引用15世纪的那句原话，国王窃取了“未经三级会议同意和商议而随意夺去人民劳动成果的权利”。三级会议除了关注自身权力外，而且还会坚决维护和尊重各省与城市的权利。每次召开三级会议，都能听到人们高呼反对不平等捐税的声音。三级会议也多次要求废除行会管事会制度，它们在一个世纪又一个世纪里不停地对日益膨胀的兜售制度给予猛烈攻击。它们这样说：“出售官爵，就是出卖正义，最为可耻。”当捐官制最终遗憾地确立后，三级会议继续对滥设官职大加谴责，反对大量的无用官职和有害的特权，却总是无济于事。而这些机构就出于对抗三级会议而建，它的产生绝不是为了召开三级会议，而是为了掩饰各种捐税的真面目，以欺瞒法国广大人民。

请记住，最优秀的国王和最坏的国王会做同样的事情。路易十二最终确立捐官制，而出售官职世袭特权的是亨利四世。事实上，制度本身的罪恶要比推行制度的人的美德要大得多。

为了逃避三级会议的监督，大部分的行政职能转到了最高法院，因此造成政府中司法权的混乱，极大地危害着良好的社会秩序。因而要假装提供一些新保障而代替已遭剥夺的保障。只要是政府不残暴，法国人就可以忍耐专制的政府，他们从来不愿意和政府发生正面冲突。因此，明智的做法是，在专制的政权前面设置一个障碍，它并不见得能阻止专制政权，至少有点遮掩的效果。

最后，由于政府只向民众索取钱财，不保护民众自由的行为，使各个阶级彼此迅速分离，使得它们在反抗的斗争最终也无法联合起来，协同作战，这样政府在每个时期要对付只是寥寥数人。在这段历史的长河中，伟大的君王不断出现，思想闻名者有几，才华出众者若干，勇略卓越者甚多，然而没有一位君主致力于各阶级的融合与团结，而让他们都依赖政府。我好像说错了，有一位君主曾想过并且全力以赴去做了。而这位君主恰恰是路易十六，上帝的旨意有谁能揣测出来呢？

阶级分离是旧的封建王朝的产物，后来却成为它的借口。也就说，国家中那些最富有和最有教养的人们也没有了共同利益，在政府中不能愉快合作时，这个国家的治理就会很糟糕，必须有一个主宰介入。

在一份致国王的秘密报告中，蒂戈尔伤心地写道：“这个国家是由联合不紧密的不同等级的人民所组成的，他们彼此之间联系甚少，各自封闭，只顾一己私利。这里几乎看到有共同利益的存在。乡村和城市之间也没有交流，城市和所在的行政区交流也非常少。即使在必要的公共工程建设上，他们也存在着分歧。在这场充斥着私欲和企图的无休止争斗中，国王陛下迫不得已亲自或委托代理人处理一切。所有的人们都在等待圣裁，以便为公共利益贡献力量，尊重他人的权利，或者行使自己的权利。

若干世纪以来，作为同胞的人们形同陌路或互相仇视，想要使他们彼此团结，并共同管理事务共同承担责任，绝非易事。使他们相互分离比让他们握手言和更加困难。我们的历史就是最难忘的例证。在60年前，跨越了重重障碍长期阻隔，在旧法国分裂的不同阶级彼此重新站在一起，他们首先触到的是各自的伤痛，重逢也不过是互相厮杀。直到今天，他们虽然已与世长辞，然而嫉妒和仇恨却与世长留。

第十一章　旧制度下的那些自由及其在大革命时的影响

现在如果读者不能继续读这本书，他就不能对旧制度下的法国政府有一个完整的认识，也就无法理解大革命爆发的社会背景。

国民如此地分裂成狭隘的小团体，枉顾一己之私；政府高度集权，独裁专权。面对这一情景，读者或许会认为，法国的独立精神也随着公众自由的消失而荡然无存了，法国人全都成为王朝的顺民了。其实不然，政府尽管独揽一切，但是它还远不能使每个公民完全臣服。

在众多的专制政权的规章制度中，自由依然存在。只是那些自由在今天看来似乎显得奇特而难以理解，若想完全明白它对我们有哪些利弊，就要对此详加研读分析。

中央政府四处扩张统治权，逐渐控制地方政权，独揽全国政务，而

一些原有的或者它自己创立的规章制度，某些传统习俗、旧的风尚，甚至各种弊端，都阻碍着它进一步前行。大多数民众在内心深处仍然保持着反抗精神，完整地保留了各种特征一定的坚固性和鲜明性。

在那时，中央集权制度无论是性质、程序，还是目的都和今天一样，但是还不具备如今这样大的权力。日益膨胀的金钱欲望使得政府卖掉了大部分官职，它也因此丧失了任意封官免职的权力。这极大地妨碍了它的另一种欲望——权力欲望，它的贪婪与它的权欲互相抗衡。迫于形势，它经常使用那些不是自己制造却又无力毁坏的东西以方便自己办事。从而使得它的专权在实施过程中被大大削弱。那些古怪又有害的公职却成了一种政治保障，抵挡着中央的专权。它像一道粗制滥造又歪歪扭扭的堤坝，却分化着政府的力量并淡化着它的影响

与如今的政府相比，旧政府还不能任意分配各式各样的恩典、赈济、荣誉和金钱，因此其诱惑性手段和强制性手段都十分有限。

进一步来说，旧政府本身并没有搞清楚其权力的真正边界在哪里。它所享有的特权尚未得到法律保护，也没有牢固确立下来。尽管政府所掌管的行政领域大得很，它也只能小心地行使着权力，就像走进了一个四周全是黑暗的陌生王国。在这黑暗里，所有权利的界限都变得模糊不清，这黑暗对国王夺取臣民的自由提供便利，同时又有利于保护自由的精神。

意识到自身的经验少身世又低，政府行权办事总是过分地小心谨慎，唯恐不能顺利进行。人们在读到18世纪时的那些大臣和总督的信件时，有一种怪异的现象令他们惊讶，政府非常富有掠夺性并且独裁专制，然而如此蛮横的政府稍稍遇到反抗，哪怕是最为轻微的批评，也让它不知所措，惶惶不安，简直是风声鹤唳，草木皆兵。所以政府就踌躇不前，商讨并找寻折中之术，总为权力界限所困而不敢越雷池半步。因为有了这个倾向，路易十五自私却又优柔寡断，其继承者也都有一种仁慈的品德。这些国王从没想过有人要推翻他们。因此他们没有恐惧，不会因不安而变得冷酷。他们只会蹂躏最普通的老百姓罢了。

不管什么样的特权、偏见和错误思想都不利于自由、平等，正是它们让广大民众在心中保有独立精神，顽强地反抗政府权力的滥用。

尽管不时地会有求于政府当局，贵族们对它却是极为地瞧不上。先辈们拥有的特权不得已放弃，先辈的骄傲依然保持着，对奴役和法规都怀有仇恨。贵族们不关心公民的普遍自由，认为政府对公民的控制都是理所应当，却无法容忍政府对自身的控制，必要时他们会不顾一切来达到自己的目的。在大革命爆发之初，贵族阶级和王权都是穷途末路，行将就木，它却比第三等级更为恶劣地对待国王及其代理人。贵族们强烈要求保证代议制37年中所有的反滥用权力措施的实施。贵族们在陈情书中，展现除了偏见和怪癖之外的精神和一些高贵的品质。遗憾的是，人们并不想用法律来约束贵族，而是把他们打翻在地彻底根除。因此，国民机体里不可或缺的部分被割去，自由就会有伤口且永远无法愈合。多少世纪以来，贵族阶级一直走在最前列，其伟大品格长期地眷顾着社会发展，拥有着无比的骄傲和自信，习惯于社会的优待，成为了整个社会机体里最具抵抗力的部位。它气质刚强，并以自身的刚强为其他阶级注入力量。根除了贵族阶级，它的敌人也因此丧失活力。这世上它是无可取代的，它本身也不会再生，先人的头衔和财产都可以重新获得，却再也无法拥有先辈们的心灵

从那时起，教士们不管对哪一个国王都一味地盲从，在世俗事务中常常是百依百顺，只要国王略施恩惠，他们就竭力阿谀奉承。但是，最初的时候，教士是最具独立性的一个团体，也是他们享有人们不得不尊重的无上自由。

各省的自主权业已丧失，城市的自治权也只留下了一点点。不经国王的首肯，贵族聚会议事任何时候人数都不能超过十人。法国教会的定期会议一直保留到了最后。在教会内部，教权本身有各种限制必须遵守。低级的教士在这里受到保护，免受上级的暴虐，也不用担心迫于教主的淫威而向国王屈服。

对教会这个古老的体制，我无意妄加评论，我只是说，教会并没有使教士们的心灵染上政治的奴性。

另外，很多教士都有贵族血统，贵族们所独具的自豪、独立意识也被带入教会。而且他们的社会地位都很高，拥有种种特权。对教会道义而言，这些封建特权严重威胁着它的领袖地位，却能使得每个教士在世

俗政权前面保持着独立精神。

然而，使教士们有了公民的思想、需求、感情，甚至是公民的热情的，正是土地所有权。旧的省三级会议报告以及辩论，尤其是朗格多省三级会议保存下的大多数报告辩论，我都曾认真研读，因为与其他省份相比，朗格多省教士参与公共管理细务更多。还有1779年和1787年后召集的省议会的会议记录，我都耐心地并且以时代的观点去阅读它。结果我惊讶地发现，这些主教和修道院的院长，有许多人都是学识渊博，品格高尚。从他们对道路或运河的修建撰写报告来看，都是以内行人的眼光来阐明修建原因，从科学和技艺各方面去探讨农业产品的增收、居民福利的保障，以及促进工业繁荣的最佳方法。他们与那些负责同类事务的普通人相比不相上下，甚至常技高一着。

与那根深蒂固又广泛流行的观点不同，我大胆地认为，将天主教教士的所有土地占有权剥夺，并把它全部变为教会津贴，这样的做法只对罗马教廷和政府的国王们有利，却使人民几乎丧失了最为重要的自由。

一个人一生最美好的时光都屈服于外来权威，在自己国家里又没有家室，那么唯一可以把他牢牢维系在土地上的就是地产，没有了这纽带，他就不再有归属感。在他偶然降生的这个国家，他像陌生人一样生活，几乎没有什么利益和他有关系。良知上，他所能依赖的只有教皇；生活上，他也只能依靠君主了。之于他，教会一如家乡。因此面对每一次的政治事务，他都以对教会有利或者有害来作为评判标准。只要教会能长盛不衰，其他的一切对他都无所谓。对于政治他最天然的状态就是漠不关心。他们就是基督教的杰出成员，然而在其他地方他们也不过是平庸的公民。作为教导儿童和整个国家道德的团体，拥有这样的情感和思想，就决不会使整个民族的灵魂在处理公共事务时变软弱。

要想正确理解人们的社会地位变化在其精神领域所引起的革命，就必须重读1789年由教士所写的请愿书。

在请愿书中，教士们的态度经常是不宽容的，对过去的特权有种顽固的依恋。即便如此，教士们同样仇视专制制度，与第三等级或贵族一样，支持普遍性的自由，拥护政治自由。他们宣称公民的个人自由应该由类似人身保护法的法律来保障，而不是依赖承诺。他们还要求，像国

家监狱、特别法庭和调案等专制特征的机构都应废除，公开所有的法庭辩论，政府无权罢免法官；选拔官员时才干是唯一标准，每一个公民均可录用任职；摒弃征兵制中侮辱性和压迫性的东西，每个人都必须服兵役；他们要求赎买领主权利，认为它属于封建制度，跟自由对立；给予人们没有任何限制的劳动自由，废除内地关税；兴办私立学校，在每个教区兴办一所学校，实行免费教育；在每个乡村都设立慈善机构，比如济贫所和慈善工场；大力鼓励农业的发展。

在政治领域里，他们比任何人更加强烈地倡导人民享有的权利不可剥夺与转让，人民可以召集议会，制定法律，自主投票决定纳税问题。他们还宣称，没有本人同意或代表的投票表决，不得强迫任何法国人缴税。另外，教士要求每年都要召开三级会议，成员自由选举产生；一切重大事务都必须在国民面前进行讨论；三级会议必须讨论制定出普遍性的法律，任何的特殊惯例或特权都不能违背它；三级会议要制定出预算，对王室的开支予以控制，大臣们必须对它负责，它的代表享有豁免权。他们要求各省均设立三级会议，在各城市设立市政府。然而却只字未提神权的问题。

虽然他们中也有些人罪恶昭彰，但从总体上说，世界上没有哪国的教士比大革命发生之前的法国教士更有远见，更为开明，更加忠诚，他们很少一味固守一己之私，更多地具有公共道德，更为坚定的信仰：法国教士遭受迫害时的表现就是很好的证明。我在对旧社会研究之初，对法国教士有诸多偏见，而在研究即将结束时，我对他们满怀敬意。说实话，教士们的那些缺点，是一切行业组织所固有的。不管是政治组织，还是宗教组织，在它们紧密联合结成同盟的时候，就会互相侵占，缺乏宽容，似乎是本能地、盲目地坚持团体的特权。

与今天的资产阶级相比，旧制度下的资产阶级在独立精神上更胜一筹。甚至是资产阶级的诸多缺陷也有助于这种独立精神。

现在我们能看到，旧制度下资产阶级的职位占有率比现在要高，而且中产阶级也同样狂热地追求这些职位。要注意时代已改变，政府既无法授予也不能夺走这些职位，由此任职者就显得越发重要，同是他也不必对政府卑躬屈膝，因此说，旧制度下促使很多人受到尊重的动力，在

今天反而成为强迫他们俯首帖耳的诱因。

另外，造成了资产阶级脱离人民的种种特权使资产阶级成为了假贵族。而真贵族身上的那种骄傲和反抗精神，假贵族也常常表现出这样的特征。各种小团体瓦解了资产阶级，使之成为众多的小部分，自然地他们也忘记了资产阶级的整体利益，一味只为小团体的利益和权利奔波。在这里人们要捍卫共同的尊严和共同的特权，也从来没有哪个人有机会滥竽充数。每个人都是舞台上的演员，这个舞台尽管非常小却又非常显眼，舞台下始终都是那些观众，并且他们已准备好随时鼓掌或者是喝倒彩。

在当时，镇压一切反抗的手段还不像今天如此完善。那时的法兰西各阶层还不像我们今天这样万马齐喑；相反，它充满了各种声音，这时法国还没有什么政治自由可言，要想使远处也能听到，只能提高嗓门而已。

在那个时代，司法机构是被压迫者传达呼声的唯一途径。当时的法国在政治和行政制度上已变成一个专制的国家，然而因为有司法制度，仍是充满自由的民族。无疑，旧制度下的司法机关繁杂而又繁琐，低效且费用昂贵，它存在着严重的缺陷，然而司法机关从不存在对政府的屈从。在当时屈从看来只是兜售官职的一种形式，实际上其结果最为恶毒。这致使弊端侵蚀着法官，毒害了人民。然而，旧制度下的法官实行终身制，不求提拔，这让司法独立得到保障，因而使得司法机关免遭毒害。因此，即便用尽浑身解数也无法收买法官令其就范。

的确，国王已从普通法庭那里夺取了几乎是所有牵涉政府机关的诉讼审理权，然而即便如此，他们仍然对法庭心怀畏惧。国王虽然阻止法庭审理，却也不敢阻止法庭听取控诉，自由发表意见。并且法庭一贯保持着古法语“爱给事物正名”这一风格，因此政府的一些举动常被法官直截了当地冠以“专制”或“武断”。法院给予政府的不合法干预，常常使得政府事务无法顺利进行，偶尔也保障了人民的个人自由，这就是所说的以毒攻毒。

在司法系统内和它的周围，新时代的观念并没有完全压制住旧风尚。毫无疑问，高等法院对待公共事物远不如自身关切，然而必须承

认，它们在捍卫自身独立和荣誉时的表现，始终顽强不屈，并以此影响着所有在它周围的人们。

在1770年，国王撤销了巴黎的高等法院，高等法院法官们的地位及权力随时之丧失，然而他们没有哪个人在面对国王的意志时屈服退让。不但如此，其他各级各类法院，仅仅确定他们将受到国王的严厉处罚，并不受高等法院的株连威胁时，比如像审理间接税案件的法院，也情愿挺身而出，同受处罚。更让人拍手叫好的是，最高法院出庭辩护的首席律师们甘愿与最高法院共进退；他们宁愿放弃富贵荣华，保持沉默，也不在一个受辱的法官面前进行答辩。在各个自由民族的历史中，我不知道能有什么比此刻发生的事件更加伟大。在18世纪，在路易十五的宫廷附近，就发生了这事件。

很多的司法习惯都演变成了民族的习惯。法庭使人们普遍地接受了这种观念，这观念与奴役性格格格不入，这是旧制度留给我们的自由人民教育的唯一部分。那就是：一切事务皆可提交辩论，所有决定均可复议，利用公开性和注重形式。政府自身也借用了很多司法机关的专用语。国王认为在他下发的旨意中，应该写明事由。御前会议在其判决的前面应该加注足够长的解释说明；而总督应该派执达员公开其法令。一切历史悠久的政府机构里，诸如法国财政官或者候选人团体的内部，事无巨细，无论大小都要公开讨论，经辩论协商方可作决定。这些习惯和形式都有力地对抗着国王的专横跋扈。

但普通人民，特别是农村里的人们，除去使用暴力进行反抗外，对于压迫却别无他法。

我在上面所阐述的大多数反抗手段，一般的平民都无法使用；这些手段的使用要有社会地位作支撑，使其行为被世人看到、声音达于四方。但是除了一般平民之外，在法国只要有心，即使被迫屈从也能在巧妙地顺从中继续抗争。

国王对着国民讲话是用首领的口吻而非主宰者。路易十五在其统治初期颁布一道敕令，他在前言中说："我们领导着一个自由而慷慨的民族，无比荣耀。"而在很久以前，他的先人就曾用更为古老的语言来表述这一思想，他感谢三级会议直言进谏，说道："我们更愿意跟自由人讲

话，而不是农奴。”

在18世纪，人们不贪求安逸享乐，这欲望会成为奴性之始，它并非狂热激烈，却顽固不化，又很容易与私德混合、交织，比如关爱家庭、尊崇道德风尚、尊重宗教信仰，即便对现行教义不冷不热也会严格遵守。它让人心虔诚，却排斥英雄主义，它让人们变得规规矩矩而且懦弱无为。与现代人相比，18世纪的人们既要好一些，也更坏一些。

在当时法国人崇尚快乐，追求享受；从今天看来，他们的习惯也更为放荡不羁，　感情复杂，思想混乱。然而，他们却没有当下这种有节制、有礼貌的肉欲主义。在上层群体中，人们更喜爱装饰生活而不是追求生活安逸，相比于发财致富，他们更乐意出人头地。即便是中产阶级的人们，也经常抛却安逸舒适，去追寻更加美妙高雅的享乐。在金钱之外，他们拥有很多其他的财富。在当时，有个人写了下面的话，语气古怪又自豪：“我的同胞我知道：他们很擅长制造与浪费金银，却不会崇拜它们，他们随时准备着重新拾起古老的价值观：价值、荣耀、慷慨、伟大，一切都在那里。”

另外评价人们卑劣与否，绝不是看他对最高权力的服从程度，若这样，这个评判标准就是错误的。旧制度下的人们不管对国王意志如何屈从，却从不接受这样的服从：某政权有能力或可为非作歹，就可不在乎它的不合法、不为人尊重、常被蔑视而屈居其下，他们对如此可耻的奴役形式从来都是陌生的。国王激起他们心中的诸多情怀，世界上最为专制的君主也无法做到这点，大革命将人们心中的这些情感扫荡一空，因此我们根本无法理解它。

他们对国王的情感既像父亲又像上帝，满怀着温情与敬意。他们顺从国王最专横的旨意，是出于爱而不是强迫。因而尽管他们对国王百依百顺的时候，仍保持着非常自由的精神。他们认为强制是服从的最大罪恶，在今天我们却觉得，这一点小毛病何足挂齿。最大的罪恶是强迫人们屈服的奴性。

因此，我们还没有权利看轻我们的先辈，只愿我们在看到他们的偏见和缺陷时，又看到他们的伟大。

所以，若是把旧制度看成一个奴役与领队的时代，是非常错误的。那时的人们享有更多的自由，尽管这些自由不那么正规且时断时续，自始至终都有局限性，自始至终都关联着特权和特权的思想。这样的自由甚至鼓励人们违抗法律，反对专制，却从来不为人们提供最天然最必需的保障。这样的自由有种种的限制，多变的形式，却仍然活力四射。中央集权专制横行的时代，一切都变得一致、柔顺和暗淡。也正是这种自由，保留了他们的尊严、飞扬的激情，为他们增添自豪感，拥有着荣誉压倒一切的信仰。我们很快就会看到这种自由所培育出来的、富于生机的、勇敢骄傲的生命。正是这些人掀起了人人敬佩的大革命，也造就了后代人的恐惧。在这片土地上自由不复存在，那些刚强如阳光的品德终至无法重见天日。

然而，要是认为这不正规的、不健康的自由成为了法国人推翻专制旧制度的催化剂，那么，和其他任一个民族比起来，这样的自由让法国人更加不适合在专制体制的废墟之上，建立和平、自由、法治的法兰西大厦。

第十二章　18世纪文明的程度有很大提高，为何法国农民的处境有时反比13世纪更糟糕

18世纪的法国农民摆脱了封建小恶霸的欺压，也较少受制于政府的强权暴政。他们拥有一部分土地，享有公民自由；但是却遭到了一切其他阶级的离弃，其处境孤单的程度超过世界上任何的地方。这种形式的压迫十分新奇，它的后果值得单独审视。

据佩雷费克斯说，17世纪初以来，亨利四世就曾抱怨贵族对乡村弃之不理。到了18世纪，在农村，人们大多逃向城市，那一时期的文献资料都记录了这个现象，亦是倍感痛惜。 这一现象在经济学家的著作、总督们的信件和各个农业协会的论文里都有描述。更为确凿的证据我们可以在人头登记簿里找到。征收人头税是在实际住所，因此所有大贵族，

加上部分的中产阶级的人头税征收地都是巴黎。

大多数贵族都离开了，只有一些家道小康、无力脱身的贵族还留在农村。他们与农民朝夕共处，在我看来，他们的处境比任何富有的贵族都惨淡。他们再不是农民的领袖，因此也不再有兴趣去照顾农民、帮助和引导他们。另外，贵族享有特权免交公共捐税，不能感同身受，也不会同情农民的悲惨处境，他们感受不到这种切肤之痛，就不会分担农民的疾苦。这是一种前所未有的现象：农民们已不是贵族的臣民，贵族还尚未成为农民的兄弟。

一种心灵上的不在地主制随这种情况应运而生，如果可以，我想这样说，相对于真正意义上的不在地主制，它更加频繁而有效。这些贵族仍是居住在自己的土地上，然而他的所作所为就像其不在时的管家一个样；他们都把佃农当作债务人，百般勒索，一切都严格地按照法规或惯例对农民进行盘剥，因此这些封建残余的压榨比封建制度全盛时更为变本加厉。

这些贵族们往往是穷困不堪，债台高筑。他们住在城堡里，非常吝啬，一心只想着聚敛钱财，方便他们冬天进城挥霍。因此，农民们把这类小贵族们称为“燕隼”，是种身材最小的猛禽，这话可真是入木三分，一针见血。

或者会有很多的实例来反驳我的观点，但是我所说的是整体，所谓历史只有阶级才可占据。无疑，当时仍然有很多富有者无时无刻不在关心着农民的生活，不计得失利害；然而，他们的行为违背了他们所处的社会地位，不管这些人的意愿是什么，但是他们的身份让他们对农民非常冷漠，对他们从前的附庸充满仇恨。

人们通常认为是某些大臣和国王的原因，从而使得贵族们抛弃了农村，有的人说是因为黎世留，另外的人则说是路易十四。的确如此，在君主制最后的三百年里，几乎是每一代的君主秉承着把贵族纳入宫廷、授予官职的原则，从而形成了贵族与人民的分化。尤其是17世纪时，君主们还对贵族阶级心怀畏惧，他们向总督提出过各式各样的问题，其中就有“你所在省份的贵族是愿意待在家里，还是离开？”的问题。

我在一个总督的信件中找到了他对这个问题的答复，总督对于他省内的贵族不愿去国王身边服务，更愿意和农民在一起，抱怨了一通。

但是请注意，上面所说的省份是安茹，后代被称为旺代。人们说，也就是这些当初拒绝为国王尽义务的贵族，在后来为捍卫法国的君主制而浴血战斗，最后献出了生命；他们能获得这样的荣耀，归因于他们对农民的影响力很大，他们乐于和农民打成一片，此前却被人指责。

但是，居于民族上层的贵族阶级对农民的弃之不顾，当然不是由几个君主的直接原因形成的。这种现象产生的最重要因素，是各种制度长期不断的影响导致的，而不是受某些个人意志左右。在18世纪，政府欲除弊兴利，却无力控制弊端的加剧就是明证。随后，贵族阶级完全丧失了统治权，地方自治权也被剥夺，更多的贵族迁往城市，即使没有人再引诱他们，他们也无心留下。田园生活对他们来说再也没有什么魅力了。

在这里我所说的贵族也包括全法国所有的富有地产主：在中央集权制国家，有学识又有钱的开明人士大都离开了农村。那么如果更进一步，我可否这样说：是中央集权制，造成一国农业生产的落后、陈旧。孟德斯鸠的话至此可得到很好的解释了。他说："土地产出的多少不在于土地的肥沃程度，而是取决于耕地的农民自由几何。"言至于此，我不想太跑题了。

在前面我们已经谈到了各地资产阶级逃离乡村，奔向城市寻一栖身之所。关于这一点旧制度的所有文献完全一致。通过文献，我了解到当时农村的富有农民不会超过一代。他们一旦有所积累，就会让儿子立刻离开农村去城市，大小买个官入仕。直到今天，法国农民仍旧厌恶自己致富发财的行业，抱有一种怪异的反感。这种可上溯至18世纪的现象，原因已消失，影响依然在。

严格来说，只有神父长期和农民住在一起，与他们和睦共处、 不断联系，他们是唯一有教养的人，或者称绅士，英国人即如此称呼这些人。伏尔泰先前就曾说，如果神父与统治阶级不是紧密相连，瓜葛明显，他就可以成为农民的首领了。政府固然给予神父众多的特权，同时也因此使得人民对这种制度产生了仇恨。

因此，农民已经被上层的阶级几乎完全离弃了，那些原本能给予他们帮助和引导的乡亲们也疏远了他们。那些人一旦掌握知识有了钱，就与农民形同陌路。农民就像是从所有法国人中淘汰下来的，被扔在一边。

在欧洲，任何一个文明的国家里都不曾出现过这样的事情。而在法国，这种现象也是新近才有的。在14世纪，农民承受着比这更深的压迫，当然也得到更多求助。对待农民，贵族有时行为暴虐，却从不曾对农民弃之不理。

18世纪的村庄自成一个团体，所有人都一样的贫穷、愚昧和粗野；村里的官员们也不识字，被人瞧不起；理事也是文墨不通几点；征收官算不清邻居和自家的钱财账目。过去的领主失去了统治权力，并且认为管理农村降低他们的身份。商定军役税、兵役税和劳役都是下人们干的活儿，这适合理事去做。关心农村的只有中央政府，而它是天高皇帝远，它对共同体中的农民没有畏惧，因此才只在需要钱的时候想起他们。

下面让我们看一下，被抛弃的农民阶级的处境吧。再没有人想要对他们施以暴政，也再没有人帮助他们，引导他们。

农民身上各种最重的封建压迫，毫无疑问已被废除或减轻了。然而有一点让人费解，这些取而代之的负担或许是比以前更加的沉重。农民们曾经摆脱了先辈们遭受的所有苦难，然而他们却正受着诸多的痛苦，都是先辈们无法想象的。

我们都知道，过去二百多年的时间里，军役税提高了十倍，几乎全部是农民的血和汗。我还想在此对向农民征收军役的方式作以阐述，阐述还有什么样的野蛮法律还要制订，还在维持，然而那些学识、财富和教养都有的人却对此无动于衷，纵容着野蛮的法律。

我找到了1772年由总监本人发给各省总督的一封密函，在信中有关于军役税的简短描述。它这样写道：“军役税的摊派是很随意的，纳税人负有连带责任，法国大多数地区的征税标准人数，而不看有多少土地。每年的纳税情况都会随着纳税人财产的增减会做出调整。”征税时的这些

做法表露出贵族们敛财以此自肥的丑陋，短短几句话，然而却没有比这更巧妙的描述了。

在教区，每年的纳税总额都重新规定。正如上面这大臣说的那样，税额不停地在变，以至于农民在前一年对下一年要缴纳的捐税无从知晓。教区每年都随意找出一位农民作为收税员，负责分派捐税给其他所有人。

前面我曾说过要叙述一下这个收税员的工作。我们先来听一下在1779年贝里省议会上的发言。这次议会的消息无可指责：它的成员完全是国王选出的特权阶层的代表，他们都不交军役税。会议上的发言道："因为没有哪个人甘当收税员，这样就得每个人都轮流担任。因此每年都要指定一个新收税员来征缴军役税，不考虑其能力大小、诚信与否。因此每年的纳税名册就折射出了收税员的影子。畏惧、软弱或者罪恶这些都可以在名册上找到印迹的。另处，他该怎么样才能做好这项工作呢？他必须自己摸索，邻居有多少财富，还有他们每种财富之间的比例是多少，又有谁知道呢？所有的这些都要收税员自己凭意志判断，他的人身和财产，都与收税员的职务有连带作用。一般来说，两年的时间里，收税员必须拿出一半的时间在纳税农户家奔波。遇到不识字者就必须在邻居那里找人替补。

更远一些的时候，蒂尔戈阐述了另外一个省的相关状况："任职者都对这职位感到绝望，几乎所有收税员都以破产告终；就这样，全村的有钱有能力的殷实之家，都先后掉进了陷阱。

但是，这些倒霉的收税官也会滥用权力，横征暴敛；他具有两面性，一方面是受害者，另一面又施以暴虐。担任了收税官，他在自己破产的同时，手中也握有毁掉大家的权力。这里引用那个省议会的话来说："他们对亲戚朋友和左邻右舍都有所照顾，而对与交恶的人们充满仇恨，打击报复。他对庇护者诚惶诚恐，唯恐惹得有钱的派活人不高兴，所有这些又被他们的良心和正义感所不齿。"收税官们常常因为恐惧而变得更加残酷，在有的教区里，没有执法警和随从在身边，收税官便不敢露面。在1764年，一位总督向大臣致函说："收税官征收捐税时若身边没有执法警察，纳税人就不交税。"我还从吉耶内省议会文献中了解

到："单单维勒弗朗什财政区一个地方，就有106个执法警察和其他助理人员不停地在路上维持秩序。"

18世纪全盛时期的法国农民效仿中世纪犹太人的做法，以逃避横征暴敛的征税。他们装出一种贫困潦倒的样子，事实上并非如此。他们的富有令他们恐惧，是有原因的。我发现了一份文献，在离吉耶内省百里远的另一个地方，它上面的记载非常明显地证明的这点。在1761年，曼恩农业协会在其报告中宣称，协会准备分发一些牲畜作为奖品，以资鼓励。"这个想法并没得到实施"，其报告接着写道："那些获奖者会因他人卑贱的嫉妒心而惹来麻烦，会给他们今后几年的强派捐税带来恶果。"

这样的征税体制，让每个纳税人为自身利益而对邻居的一举一动密切注视，只要发现邻居挣到点钱就向收税官告发。所有人都被挑唆着相互嫉妒，相互仇恨，相互诽谤。如此以来，人们还会说这只在印度斯坦才会出现的吗？

当然，在法国也有些反例，比如轻徭薄赋的地区，一些三级会议省就是如此。在这些三级会议省里征税自行解决。例如朗格多克，军役税的征收依据不是地产多少，而是财富变化与否。因此他们编有固定的土地清册，以供查阅，其内容很精细，并根据土地的贫瘠肥沃分为划分等级。清册每三十年修订一次。纳税人早早就能知道要缴纳多少税，且数据精准。纳税人不交税，只有他本人或他的土地承担责任。如果纳税人对摊派给自己的税额有异议，他永远有权和自己指定的同类农户相比较。这就是我们现在所说的比例平等原则。

显然，我们现在也遵行着同样的规章制度，与那时并无改进，只是扩大了它的使用范围而已。值得注意的是，我们继承了旧制度下政府的管理开式，而旧政府中其他方面的东西我们并没有效仿。我们并没有继承旧制度政府的管理方式，而从省议会那里学来的这些。我们采用了机器，却拒绝了它的产品。

农民们常处于贫穷的状态，还因此导致了许多于消除贫困不利的传言。在其政治遗嘱中，黎世留写道："如果农民富有了，很难再遵纪守法。"18世纪时的人们虽说不是都这么认为，但很多人都觉得农民要是没有了压力，绝对不愿干活。也就是说，贫穷是防止农民懒惰的唯一保

障。这与我偶尔听到的关于对待殖民地黑奴问题上的理论没什么两样。这样的见解在政府官员中很流行，因而所有的经济学不得不出面予以驳斥。

都知道国王最开始征税是用以购买士兵，如此，那些贵族大臣们就可以免去服兵役。然而到了17世纪，就像我们看到的那样，重又出现了义务兵役制，然而这一次却全部落在了人民身上，最主要的是农民的身上。

查阅一下总督府里关于追捕逃亡士兵的档案资料，我们即可断定，当时的征兵障碍重重。农民们发现再没有什么能比服兵役更难以忍受的了，因此为逃避服兵役，他们经常逃到森林里，以致政府采用武力追捕。这种情况在今天看实在不解，如今的强迫征兵制度进行得多顺利啊。

旧制度下的农民极端不愿意服兵役主要是执法方式不当，而不是法律本身所致。可以想象那种作法长期使农民心怀焦虑，因为只要是四十岁以下，没有结婚，随时都可能被强迫去服兵役。由于政策非常随意，即使抽到了免征签也没有用，而且禁止找人代替。农民也不愿去做那些危险而无发展前景的行当。特别使农民厌恶的还有一个原因，如此庞大而沉重的担子单单压在了农民身上，他们生活最贫穷无告，地位最低下，这使他们的生活更加苦不堪言。

在我手中有1769年很多教区的征兵抽签记录，上面有免征者的姓名：有贵族的个人、修道院的护卫，也有资产阶级的男仆，更准确地说，是过着贵族生活的资产者的仆从。只有富人才可以获得免征。如果是农民连续多年交纳的税额最高，其子也可以享有特权，免去服兵役的义务。这样的特权是打着鼓励农业的旗号进行的。那些爱在其他方面鼓吹平等的经济学家，对待此事却很平静，他们只是说这样的做法不应局限于农业领域，也就是他们更希望在最贫困最无助的农民身上增加负担。他们其中的一位这样说："士兵们军饷微薄，衣食住行都很苦，也只有下层的百姓才能受得了，其他人则无法承受它的残酷。"

直到路易十四统治后期公路才得到养护，之前都是由公路的使用者作护养，即沿路的地产主来负责维护。大概从这一时期开始，公路的维

护完全由农民承担。这种做法政府不用出钱，公路也养护得很好。政府顿时觉得这种方便真是美妙之极，总监奥里在1737年宣布将在全法国推广这种做法。如果有人拒绝养护公路，总督有权关押或者到家中搜捕。

自那时以来，商业日益增长、对道路条件要求的范围渐渐扩大，强迫农民修建新的公路，因此农民受到的压制比以前更大。

在贝里省1779年省议会的报告中我发现，这个贫困省每年通过服劳役进行的工程价值高达70万里弗。在1787年，诺曼底的工程价值也差不多是这个数额。什么也不能比这些更能说明农民们命运的悲惨：社会的进步富裕了其他阶级，只有农民看不到希望，好像是文明专跟他们过不去

在大约是同时期总督们的信件中，我发现劳役并不被用在乡村道路上，而专门用于交通要道，即国民口中的“王家道路”。这种将修路的费用理所当然地加在了最穷也是最不可能出去游玩的农民头的做法，真是罕见，其他地方绝无仅有，但是在既得利益者眼中却已根深蒂固。很快他们就把这种做法推而广之。在1776年，人们试图把劳役变成地方税收，各种不平等也随之而来，新税不过只是个载体。

服劳役原本是领主的特权，后来扩大至王室，又被进一步地推广到各种公共事业中。我看到在1719年，强制劳役竟然被用于修建军营。法令上这样说，各教区必须派出最优秀的人来，其他工程都必须为它让路。

劳役还被用于把罪犯押往监狱、把乞丐押到收容所。他们还负责在军队换防时的物资搬迁：当时军队的装备很是沉重，这些差事非常苦，必须调集大批的车辆和牲畜才能把这些东西运走。这类的劳役最初不多，到后来却随着军队规模增大，成为了最繁重的负担之一。我曾发现一些国家承包人把建筑木材从森林运往沿海的军工厂，也大声呼喊着要求给他们派劳役。这种劳役的农民一般会领到些微的报酬，然而雇主随意定的数额，通常很低。有时这种不合理的负担会变本加厉，收税官甚至都为此担心。

有位收税官在1751年写道：“要求农民缴纳修路的费用，那么用不

了多久他们将无力缴纳军役税。”

若是农民周围存在既有钱又有见识的人，即便他们无意于保护农民，最起码也会替农民与掌权的贵族进行调解，如此这诸多的新形式的压迫还能得以确立吗？

我查阅到一个领产主在1774年写给其所属总督的信函，他请求修一条路。他觉得这条路可以使某个村庄变得繁荣，他列举了许多理由，认为有集市，农民的产品价格就会翻倍。这位好心的领主最后还说，只是稍稍出点钱就可以建一所小学，就能为国王培养更多忠诚臣民。此前，他从没想过这些事情，之所有这些想法是因为他们被国王关在自己的城市呆了两年，他还在信中坦言："在故乡两年来的流放生活，我确信这些事情非常有必要。"

然而，在那个饥荒年代里，过去维系农村地产主和农民的那些关系及依附都已变得松散或者不复存在了。中央政府由于孤立和影响力的削弱深感不安，很不适应。它也想恢复那不复存在的个人影响力或者政治团体，呼吁他们来援助，却无人响应，政府发现原来那些人已经死去，这一点让他们很惊讶，而且要了他们性命的正是政府。

面对困境，有一些最为贫穷的省份，那里的总督，如蒂尔戈，不惜违反法律，命令富有者必须养活他们的佃农，一直到第二年的收获季节。我也找到了1770年神父们写的许多信件，他们建议总督向教区内的大地产主收税，包括信教的和在俗世的所有人。他们写道："他们占有大量的土地而不住在当地，他们从当地攫取大量钱财而到别的地方大肆挥霍。"

就算是正常年月，村子里也处处是乞丐。正如勒特罗纳说的那样，穷人在城里可得到求助，而在农村，每逢冬季，乞讨已成为必需。

人们不断地对这些苦命的乞丐施以暴力。在1767年，舒瓦瑟尔公爵曾企图一举清除法国所有的乞丐。翻阅了总督们的信件，就能看到他们的手段何其残忍。总督下令骑警队在全国逮捕所有乞丐，据说有五万多人都惨遭抓捕。那些身强力壮者被送去做苦役，剩下的则被送往当时所建的四十多家乞丐收容所。若是有钱人再像过去那样发善心该有多好

啊！

前面我曾说过，在旧制度下，人们对上层人士是那样温和、羞怯、有礼和恭顺，而对下层人民，特别是农民却是如此粗暴，令人防不胜防。在我看过的所有文献中，从没有一份通报记录了总督下令逮捕资产者。然而却发现农民不断地被抓捕，不管他们是在服劳役、服兵役，还是在乞讨，还是在治安问题上，凡此种种，不能一一说出。对那些高居人民头上的人，有些是设立独立法庭，长时间的辩论，有监护的公开审理；而对低层人特别是农民，法官却是当场终审判决，不得上诉。

内克在1785年写道："让人民不与其他阶层相往来，是对当权者如何对付普通百姓的有利掩护，因为那时的法国，仁慈和人道已经成为最为突出的特征和世纪精神。若非如此，那些人会为普通百姓的悲惨遭遇感到忧虑，尽管他们自己不会有同样的不幸。"

然而，真正的压迫尽管包括那些不幸的人们所受的痛苦，更体现在他们没有丝毫改善处境的机会。他们自由而有自己的土地，只是像先辈们那样没有知识，却往往比先辈更悲惨。工艺技术日日进步，他们却没有什么技艺；置身于知识辉煌的时代，他们却尚未开化。尽管他们有着其他同胞不一样的智慧和敏锐，却不知该怎么使用它。甚至他们连地也种不好，种地本是他们唯一的营生。正如英国的一位著名农学家所说："我眼前所见的却是10世纪的农业生产。"农民只在当兵打仗方面比较擅长，至少在这个时候，他们与其他阶层有必要的联系。

农民们就是在这样的孤立穷苦的深渊中生活的，他们与世隔绝般地被禁锢。我惊奇地发现，在天主教没有抵抗就被废除，天主教堂被亵渎前的20年，政府经常用下面的方式来查清教区的人口：教堂神父在圣桌上清点来参加复活节的人们，再把小孩和病人的估计数加上，得到的就是该教区居民总数。对此我又惊又惧。然而这些粗野的人们也从多方面感受到了时代思潮，通过条条隐蔽的渠道，它们进入了这些狭隘晦暗之处。然而这些从表面上他们没发生什么变化，而农民的风俗习惯，灵魂信仰似乎依旧，然而他们已经被压服，却还被蒙骗着照样高兴。

不能对法国人在面对最大的痛苦时常表现得不以为然而轻易相信，这不等于他们感觉不到悲伤，因为他们相信厄运难免，就自寻开心不想

它，而不是全然忘却。如果给这些人们指一条路，可以让他们摆脱好像是太介意的痛苦，他们立刻飞奔而去，那种追求摆脱痛苦的劲头势不可挡，如果你挡住了他们的脚步，他们都不会看你一眼，就从你身上踏过，直接前行。

这些事我们从现在的角度能看得很清楚，当时的人们却做不到这样。

高居社会上层的人们对老百姓心中所想是很不清楚的，对农民思想的变化更不了解。因其独特的教育和生活经历，农民对人类的事务理解独到，一直以来，也只为他们自己知晓。然而，当穷人和富人之间的共同利益、共同哀怨和共同事务都不存在时，那么彼此之间的精神隔膜会变得深不可测，他们也将会鸡犬之声相闻，老死不相往来。法国革命来临之时，那些贵族和资产者的安稳生活是多么的古怪啊！1793年已在眼前，大革命猝不及防而来，他们仍对人民的美德、温顺、忠诚、快乐和天真侃侃而谈。这些所见所闻是多么的奇怪啊：这样的画面是何等的可笑、可怖！

在这里让我们稍做停留，越过这所有的小事表面看背后的风景，想想上帝管理人类的那一条最伟大的法则吧。

法国的贵族固执地坚持要分离于其他阶级。他们最终免去了大部分的公共捐税，把重担扔给其他阶级。他们认为免税也可以保住自己显赫的地位与威严，开始时好像是这样，然而好景不长，他们就被一种内部的顽疾缠住了，越来越虚弱，也没有人过问。他们享有的免税特权日益增多，家境反而更加贫困。他们唯恐避之不及的资产阶级却富裕起来了，而且变得很有教养。生活在贵族们旁边的资产阶级，他们疏远贵族，不需要贵族的帮助，同时还反对贵族。法兰西贵族既不愿把资产阶级看作伙伴，也不愿视其为同胞。只能把他们当作最大的竞争对手；然后就彼此仇恨，成为敌人；最后，资产阶级成了贵族的主人。一个奇怪的新政权免去了他们的所有义务，不必再领导、保护和帮助自己的奴仆；同时仍旧让他们拥有金钱和荣誉的特权，他们估算着好像没什么损失。贵族阶级继续走在队伍的前列，他们认为自己还是领导者，的确在他们的周围还簇拥着公证书中所称臣民的人们，还有其他的被称为附

庸、佃农和农民。然而实际上，没有人听从他们，他们只是孤家寡人的孤芳自赏，在人民起来反抗他们时，他们除了逃跑别无他法。

尽管贵族和资产阶级所走的道路有很大的不同，但是他们都有一个共同点：资产阶级和贵族一样，最终都疏远人民。资产阶级避免与农民接触，对农民的疾苦视而不见。资产阶级不但没有与农民联合起来反抗社会上的不平等，相反却为一己之私试图制造出更多的不平等。贵族们竭力想保住特权，资产阶级拼命要谋取特权。本是农民出身的资产阶级，却把农民当作陌生人，简直可称得上是素昧平生。只有在农民手中握有武器的时候，资产阶级才觉察到农民的激情已经被唤醒了。资产阶级既无法压制，也无力引导他们。所以，曾经作为革命推动者的资产阶级最后沦为了革命的牺牲品。

曾经雄霸欧洲大陆的法兰西，当这座大厦最终成为废墟时，人们永远都感到匪夷所思。然而认真了解法国历史的人们，很容易理解它因何走向衰落。我在上面所讲述的法国出现的一切罪恶、一切错误、一切偏见，从它们的产生、维持至发展都归因于国王们把人民分而治之的伎俩或手段。

然而在资产阶级与贵族完全割裂，农民与贵族、与资产阶级也完全孤立，当所有这些类似的现象在各个阶级内部出现，阶级的内部就形成诸多特殊的小团体，它们也如各个阶级一样彼此孤立。整个社会也就成了一盘散沙，再没有什么力量能监督政府，同样也没有什么力量可支持政府。如此以来，当整个社会的根基一旦出现晃动时，整个高贵而恢弘的法兰西大厦便会在转瞬之间倒塌。

到最后，好像只有农民从昔日主子的失误和过错中得到了实惠，事实上尽管农民已经摆脱了主子的控制，然而他们却无法完全摆脱主子们灌输给他们的错误思想、罪恶的习惯和各种不良的倾向。我发现，人们在行使自由权力的时候竟然还未完全摆脱奴隶的好恶，他们无法控制自己的行为，对待自己的老师也蛮横苛刻。

第三编

第一章　18世纪中期，文人成为法国的主流政治家是何因，有哪些后果

现在，我们要抛开那些为法国大革命作准备的古老的一般事件，讨论一些发生在近期的特殊事件，这些事件将最终决定大革命的意义、原因，还有性质。

很长时间以来，在欧洲大陆的所有民族中，法兰西民族都是最有文学天赋的。而18世纪中期前后，法国的文人所展现出来的精神超过以往的每一个时代，获得了空前的社会地位。在法国，这样的情景前所未有，而且我认为在其他国家也一样。

法国文人从不参与日常政治，他们和英国文人不一样。在这个时期他们的生活更像是超然物外，一丁点儿的权力也没有，在官员泛滥成灾的法国社会，他们几乎无一人担任公职

但是，法国文人并非沉迷于纯哲学和美文学而完全不问政治，这与德国的大多数文人不同。他们一直都对政府的各种问题十分关注，事实上，这是他们真正所关心的。他们不停讨论着所有社会问题，比如社会的起源和社会的原始形态、公民和政府的原始权利、人类之间的自然关系和人为关系及其相互作用、社会风俗的不合理以及它的合法性，还有诸多法律原则的本身。就这样，他们不断地讨论，探索，再深入，他们也对现时的政治基础进行严格地考察和批判。当然，如果说所有的作家都去深入地研究这些重大问题也是不可能的，大部分人都像蜻蜓点水那样地聊以自娱。然而，所有的作家都遭遇了这些问题，在那个时代的所有文学作品中，从长篇的理论巨著到诗歌，都蕴涵有这种抽象的文学政治，尽管程度高低不等。

这些作家的政治理念体系都是独立，其分歧堪称相当巨大，若是有人想从中调和，使之成为统一的政府理论，则是不可能的。

然而，抛开细枝末节，溯本求源，我们就发现这些作家都有一个一致的最普通的观念。这观念就好像是他们思想上的共同源泉，在一切特殊思想进入头脑之前它就已经存在了。尽管在其政治体系形式时有太多的分歧，他们的起跑点仍然一致。他们一致地认为，现今社会上那些复杂的传统习惯是不可取的，应该用简单而基本的、从理性和自然法中汲取的法则取而代之。

留心世事的人们就能发现，从严格意义上来说，18世纪的政治哲学就包含在上述的那个唯一观念之中。

这一思想并非是新创立的，三千年以来，它不停地在人类的想象中时隐时现，闪烁不定。只不过如今它为何在所有的作家头脑中都占据一席之地呢？而不是一如既往地只为几个哲学家所拥有，却深深地进入到民众的心中，激发着他们经久不衰的政治热情，在人们日常闲聊的话题中，竟然充斥着社会性质等最普遍最抽象的理论，甚至妇女和农民也不例外。这些地位、荣誉、财富、职务、权力一无所有的文学家，是如何麻雀变凤凰般一举成为时事的首要政治家呢？而且是独一无二的、执掌权威的，其他人只是行使政权而已。关于这个问题我要用几句话来说明，这些只能在文学史上书写的事件，是怎样地影响着大革命，以及我们今天的社会制度的。

在18世纪，哲学家头脑中的普遍观念与那时社会制度的理论基础格格不入，这并不是一个偶然的现象。亲眼目睹了那个特殊的历史时期以后，一种新的思想也就自然而然地在他们面前涌现出来。眼见到如此多荒谬可笑的特权，那种强烈的受压迫感越发明显，也就更加认识到特权存在的不合理性，以致引导和迫使许多哲学家萌发了追求自由和平等的思想。他们看到了很多不合法的、怪异的、由旧时代遗留下来的机制，却从来没有人想去权衡或者让它去适应新的需求。这些机制明显地不符合时代，却在其价值消失后仍然苟延残喘。因此，那些哲学家很快地就对这种旧事物和传统感到厌恶，自然而然地就根据他们自己对理性的认识，并在此基础上重新规划构建这个社会。

现实的处境使得这些作家在关于政府问题的一般理论方面，比较倾向于抽象概念，一些他们盲目相信的理论。他们的生活脱离了现实，其现有的经历都不能激荡起他们本该有的热忱。因此，他们不能从现实中得到任何事物的预告，哪怕是最紧迫的改革大趋势艰难险阻的警告。势在必行的革命无一例外地会伴随着危险。然而，这些作家对此一无所知，没有政治自由，他们对政局中的事务根本无法掌控，他们无所作为，也看不到他人的所作所为。

凡是听过关于自由社会或者是听到过自由人士所说的话，即便是不参与政治的人们，也能够被感染。然而，那些作家连这种肤浅的教育都不曾接受过。他们在自己的创新改革中反而格外大胆，更加热衷研究普遍性的思想和理论体系，也更为瞧不起先贤们的哲理，完全相信自己的个人推理，而不是像往常那样去相信一个研究政治学的作家。

民众同样愚昧无知，因而对他们俯首帖耳，心甘情愿地臣服。若是一如既往，法国人可以在三级会议中参与政府事务，或者是在省议会中管理着国家日常事务。我敢肯定，法国人民定会与今天大不相同，为作家的思想所蛊惑，他们将依旧精通管理，警惕纯理论隐藏的危险。

如果法国人能像英国人那样，不废除旧的体制，而是通过慢慢地改革其精神，或许他们就不会那么情愿地去构想新制度。然而，所有的法国人整天都在担心其财产、人身、福利或自尊会受到一切旧法律、旧行政惯例、某古老权力的妨碍，而且他们找不到这种种弊端的任何触手可及的补救方法。他们或者全面接受，或者摧毁一切，没有第三条路可选。

但是，我们还保留了一种自由而不使像其他的自由那样成为废墟。那就是可以肆无忌惮地进行哲学探讨，思考社会的起源、政府的本质，以及人类最根本的权利。

但凡在进行日常立法时受挫的人们很快地就会沉湎于文学政治。这种偏爱甚至会一直深入到天性和处境都远离抽象思辨的人们。所有受到不平等军役税摊派而被损害的纳税人，都为这样的人人平等思想而欢欣鼓舞。那受到贵族邻居家的小兔子祸害的小地产主，对一切谴责特权的行为都十分满意。如此以来，每一个公众的愤怒都乔装打扮成哲学的思

想。政治生活也就被强行地卷入了文学之中，推向了作家。这些作家把政治囊括在手中来指挥民意，并在短时间内把那些自由国家常常是政党领袖的地位取而代之。

这一次，再也没有谁可以夺去作家们所扮演的这个角色。

旧制度全盛时的贵族领导着公共事务，同时还控制舆论，控制著作的基调，在思想界树威。到18世纪，法国贵族完全失去对国家的统治权，他们的信誉也随着权力的命运不复存在。贵族已无法再控制人们的思想，因而作家能够在这个领域肆意扩张，独占这个位置。

尽管贵族的地位被作家夺去，贵族却支持而不是妨碍他们。贵族们忘记了，作家的理论一旦受到承认，就或早或晚地成为政治激情与行动。贵族竟然把这些激情与行动看作是巧妙的精神娱乐，忽视其与他们的特权甚至生存水火不容。他们甘愿沉迷在这个娱乐中，打发时间，他们沉着地讨论那些约定俗成的旧习如何荒谬，同时也心安理得地享受它的豁免权和特权。

看到这些，常常让人惊异，上层阶级对旧制度政权的盲目导致了他们的衰亡。然而，谁又能教给他们别的呢？对于一个国家的主要公民来说，引导他们如何面对危险，正如对地位较低的人民来说，是保护他们的权力，自由的体制制度非常必要。公众生活最后一丝痕迹在法国已消失了一百多年，那些要保持旧政体的人们丝毫没有注意到这座古老大厦的腐朽，也听不见任何的撞击和噪音。外部的条件没有什么改变，他们就继续站在先辈的位置看问题，连思想上也跟祖先的观点一样。在1789年，贵族在请愿书中表示对王权的扩张万分担忧，就如同15世纪一样。同时，正像伯克说的那样，不幸的路易十六即将为民主的洪流所埋葬之前的那一刻，仍然把贵族当作王权的最大敌人。国王不信任贵族，就像他们生活在投石党时代。而资产阶级和农民成为他眼中最可依赖的王权支持者，如同他的先辈那样。

我们对着面前如此之多的革命残骸，更感到奇怪的是，在我们祖辈的头脑中根本不存在暴力革命这样的概念。革命问题还没有被讨论和设想过。公共自由问题不断发生轻微震动给稳如泰山的社会以警示，从而使公众警惕社会覆灭的危险。然而，法国社会在18世纪即将坠入深渊

时，却没有任何关于危险状态的警示。

我仔细地查阅过那些请愿书，那是在1789年三级会议召开前由三个等级拟定。这里所说的三个等级是指贵族、教士和第三等级。

从请愿书中我看到，一些人要求改革法律，一些人想改变习俗，对这些我都做了记录。当我把大量的调查工作做完，所有具体的要求被汇集总结在一起时，结果使我很惊讶，他们要求在全法国各级政府强制废除所有的法律和习俗。我立刻意识到，它将引导一场前所未有的、最广泛、最危险的暴力革命。但是那些革命的受害者对此全然无知。他们相信只借助理性的作用就能够实现把一个古老复杂的国家进行快速彻底的转型并且毫发无损！这是多么可怜又愚蠢的人们啊！先辈们在四百年前创立的那精简而有力的座右铭，他们竟然忘掉了：要求的自由越多，奴役也就越多。

贵族和资产阶级长期以来从未参与任何的公共生活，他们这种独特的社会经验缺乏，并不足为奇。然而，那些掌管国家事务的大臣、行政官和总督们也都毫无远见可言，就让人们难以理解。他们有很多人还是很务实的，且精明强干，对于政府工作的细枝末节都很精通。却在涉及科学治国的问题时，比如让他人明确社会发展的大体趋势或弄清公众的想法和要求时，他们变得愚昧而手足无措。事实上，只有自由政治制度才可以教给政治家治国安邦的要领。

在蒂尔戈1775年致国王的呈文中能很清楚地看出这个观点，他向国王进谏，提议实行自由的全民选举，每年围绕国王召开为期六周的代议制会议，该议会无任何实权。议会只谈政治，绝不会干涉政府，议会仅提供咨询而并非意志。简单地说，议会只能讨论而无权制定法律。蒂尔戈这样说道："王权可因此受到启发却不受控制，同时也满足了公众舆论又没有危险。这些议会不经授权就不能阻止国王的必要措施，万一它试图越过权限，国王陛下也能很轻易地控制他们。"没有人能低估这项措施的意义，还有蒂尔戈与时俱进的精神。确实，革命临近尘埃落地时，人们才能完全没有负罪感地推行蒂尔戈曾提出的政策，那就是没有真正的自由，给予的只是自由的影子。奥古斯都的实验大获成功。一国的民众对冗长的辩论感到疲倦时，最渴望的就是安定，为此遭受欺骗也甘愿。

历史对我们说过，使国民们满意，只要在全国召集一些无名之人，发放薪水，令他们扮演政治会议的角色给国民看就已足够。

类似的事例有很多。然而，在革命的一开始，类似的闹剧总会被戳破，它不但不能满足民意，反而激怒了人民。每个自由国家的公民都能知道这一真相，而经验丰富的行政官蒂尔戈却一无所知。

自身的事务对法兰西民族而言非常陌生，经验匮乏，他们对国家制度深感头痛却无力改变。与此同时，在所有民族中，法兰西民族是有艺术修养、最推崇聪明才智的。把这些联系起来，就不难看出，作家之所以成为法国的一股政治势力，最终成为最前锋的力量不无道理。

英国的政治作家和政治家们是混合在一起的，一些人把新观念引入实践中，另一些人则运用事实纠正、限制文艺学。而法国情况如何呢？自始至终政界都被划分两个区域，彼此割裂。人们在一个区域治国理民，在另一个区域制定着抽象的原则，并以此作为政府工作的准则。

这边的人们实行日常事务所需要的具体措施，那边的人们宣扬普遍法则，根本不考虑它们是否可行。一些人负责领导事务，其他人则负责指导思想。

现实里的社会结构始终保持着传统的、混乱的、非正规的特征，五花八门的法律自相矛盾，森严的等级制、一成不变的社会地位、不平等的社会负担、独立现实之外的假想社会结构，一切看上去都那么简单、协调、一致、合理，所有的一切都合乎理性。

渐渐地，国民们都沉迷于假想的社会中，把现实世界抛到了一边。

人们心中所想的都是未来的可能，对现实生活则完全失去了兴趣。他们在精神上最终到达作家们建设的那个理想的国度。

人们通常把法国大革命归咎为美国革命的影响，无疑，美国革命对法国革命的影响不可磨灭。但是，美国革命的影响并没有超过启蒙于法国的各种新思想对革命的作用。在其他欧洲国家里，美国革命不过是新鲜奇特的事件时，而对法国人来说并不陌生，只是更加有血有肉，更直接更震撼人心。

它使欧洲人震惊，却令法国人信服。美国人似乎仅仅是实现了我们作家设想出来的东西，他们在真实的世界里实现了我们的理想国，好比费内隆突然被流放到了萨朗特。

作家完成了伟大人民的政治教育，在历史上确实是一件新鲜事，或许正是这种情况最有力地决定了法国革命独有的特点，甚至决定了法国革命后的社会容貌。

作家为大革命人民提供了思想理论，还赋予了他们自己的怒气和性格。长期以来，全体国民都在接受着他们的教育，再没有其他的启蒙老师，缺乏实践尝试。因此，他们阅读时自然地带有作家的本能、性情、好恶，甚至是天生的毛病，所以法国人就理所当然地把文学习惯用于管理政治事务了。

研究过法国革命史的人们都会知道，大革命的精神与本着卷帙浩繁的评论治国的抽象著作没什么不同。两者都对普通理论、完整的立法体系、精确对称的法律同等热爱；也同样对现存的事物心怀鄙视；对理论同样信任；对独特、精巧、新颖的体制同等渴求；根据逻辑规律、统一的方案一举彻底地改革结构，并不是对细枝末节的修修补补。这种行为多么恐怖啊！因为作家的美德，被政治家披在身时反而是罪恶，那些东西可以造就优美的文学作品，却也引发了规模庞大的革命。

当时的政治语言也是从作品的语言中吸取营养；政治语言和文学一样，充满了一般性的词组、抽象的术语、华丽的词藻和文学句式。政治热潮利用这种文风渗透到各个阶级之中，并长驱直入，轻而易举地深入到最下层人民的心里。大革命以前，路易十六的敕令就常提到自然法和人权。农民在诉状中把邻居改称为同胞，把总督则称作可敬的行政官，教区的神父称作圣坛使者，而把上帝称作最高主宰，倘若农民学会了拼写法，他们定能成为了不起的作家。

这些新特征混合了法国人性格以前的底子，因而常常有人把这种独特教育得来的东西归因于天性。有人说，60年以来，我们在政治方面尊崇普遍思想、崇尚体系，还有夸大其词，这样的喜好和酷爱源自于本民族的一种属性，也就是略加夸大的法国精神相关联。如此就好像它一直潜藏在我们的历史中，直到上世纪的末期也骤然显现。

诡异的是，我们秉承了文学所创造的习惯，同时却失去了对文学长期以来的热情。在我参与公共生活期间，人们都已不怎么读18世纪的书了，其他任何时代的书更不用说了；同时还极端蔑视作家，但是他们却忠实地保留着他们出生以前在文学精神里表现出的一些重大缺陷。

第二章　为什么非宗教思想在18世纪的法国普遍占据主导地位，以及对大革命的影响

在16世纪，人们分辨是非时，大多参照各种各样的基督传统进行批判性的思考。自从16世纪伟大的宗教改革以来，不断出现更好奇、更大胆的人。他们怀疑、拒绝接受一切基督教的传统。这种精神同样让路德时代的数百万天主教徒抛弃了天主教教义，每年都有一些基督教信徒脱离基督教，渐渐形成了不信宗教的思潮。

说实话，基督教在18世纪已经丧失了欧洲大陆的很多势力范围。很多的国家都抛弃基督教教义，却没有攻击它，这些抛弃宗教信仰的人们对此有些懊悔。非宗教思想还在王室和学者中广泛传播，在中产阶级和平民中，并没有流行起来。它还只是一种偏好，还不是普遍想法。米拉波在1787年说道："德国人普遍相信这样一种偏见，认为普鲁士的各邦国到处都是无神论者。而事实是，在那里尽管有几个自由的思想家，人民还是把虔诚奉献给了宗教，其中不乏为数众多的宗教狂热人士。"他又说，弗里德里希二世禁止天主教教徒结婚，特别是禁止已婚的教士领取俸禄，这项措施令人遗憾。米拉波还说："这项措施，无愧于弗雷德里克二世的伟大之名。"任何地方的非宗教思想都没有法国这么普遍、强烈和如此大的影响力。

在法国，前所未有的事件统统都发生了。在过去的年代，人们也曾对宗教进行猛烈的抨击，然而当时狂热的反宗教运动是受到新宗教信仰的激励和鼓舞的。之前的宗教何等虚伪可恶也不曾激起人民的不满，也只在基督教出现后在一片质疑和冷漠中衰败。旧宗教的衰老死亡，取而

代之的是基督教盛行欧洲。在法国，基督教受到猛烈地攻击，却没有人尝试以其他宗教来代替它。反宗教人士热情不懈地努力，他们想彻底摆脱宗教信仰，却让灵魂更加的空虚。很多人激情满满地投入了这个徒劳无功的任务。那个时代，他们所宣扬的无神论是违反人类天性的，它极度摧残着人们的灵魂，难以置信的是，它吸引了民众的注意。先前被认为是病态的思想也逐渐引发人们的狂热，并改变了信仰的精神。

有几个反对基督教教义的作家聚在了一起，但这并不是解释这种超凡事件发生的最充分依据。这些作家的思想为什么都毫无例外地都选择了这一方面而不倾向于其他方面？为什么没有人去支持那些捍卫基督教教义的文章？同前辈相比，为什么民众更愿意听从相信他们的言论？他们尝试做这些事的原因或者只有他们身处的时代和所在的国家状态可以解释，以及甚至可以解释他们的成功。伏尔泰的精神问世已久，而伏尔泰本人的思想到了18世纪才在法国占据主导地位。

首先要认识到，和其他国家相比，法国教会并没有更应该受攻击的理由。相反，法国教会中的恶习与弊端都没有其他天主教的国家都要严重；与过去相比，法国教会也更加宽容，与其他国家相比也如此。所以，不应该在宗教状况中寻求解释，要放到整个社会背景里去看。

理解这一点，就务必记住我在前一章所说的。因为在政治上对政府种种罪恶的反抗精神，不能在公共场合中无法表达出来，就只有隐藏于文学著作之中，因此作家也就成为了这些人的领袖并试图推翻国家所有的社会政治制度。

明确这一点，那么问题的对象就已改变。问题的关键再不是解释作为宗教机构的教会在哪些方面犯罪，而是要说明教会在什么地方阻碍了即将到来的大革命，并且如何成为革命的主要发动者——作家们的障碍。

教会统治的各种原则与作家们想要在世俗政府中建立的原则相抗衡。教会是在传统上建立的，作家则声称对建立在传统之上的任何制度完全蔑视。教会承认一种高于个人理性的权威，作家却只相信个人理性。教会以等级制为基础，而作家却喜欢消除阶级观念。双方都必须承认政治与宗教的本质存在差异，用同样的原则来治理是不可能的。然

而，这一点似乎远远做不到，为了攻击国家制度，我们好像不得不先摧毁它的基础和楷模——教会制度。

另外，当时教会本身就是首要的政治权力，尽管它在所有政治权力中最不具有压迫性，却是最令人们厌恶的。因为教会卷入政治力量，虽然教会的职责和天性都与它格格不入。教会在别处谴责罪恶，然而自己却为政治权力中的罪恶披上神圣的外衣，用其神圣不可侵犯性遮掩权力的罪恶，想让政治权力如教会自身一样万世长存。任何对教会的攻击都使民情高昂。

排除了这些普遍的因素外，作家首先从教会动手还有更特殊、更个人的原因。教会代表了统治阶级中和他们最接近、最具有对立性的那一部分。其他政治力量的干预只是偶尔的，而教会这部分政治权力专门监督人们的思想、查禁作品，每天为难着他们。作家在反对教会干涉、捍卫个人自由的时候，是在为自己的事业而奋斗，这场斗争就是从打破束缚他们最紧的枷锁开始的。

另外，在他们眼中，实际上亦如此，教会都是旧制度整个庞大建筑物中最为脆弱的一环。教会势力衰弱，俗世王权就会加强。教会势力曾超越王权，后来与之平等，如今沦落到了受王权保护的对象。教会与王权之间建立起这样的一种交易：王权向教会提供物质财富，教会则赐予他们道德权威。政府令臣民遵守教会教规，教会则要求民众尊重政府意志。这种交易在大革命时代到来时，十分危险，而对于以信仰而不是以强制为基础的势力，永远都将处于不利地位。

法国国王虽然总是宣称自己是教会的长子，然而他们总是漫不经心地履行教会的义务。他们保护自己政府的热情要远远地高于保护教会。实际上，国王也不允许任何人危害教会，但对于从它远处而来的中伤却视而不见。

那时强加在教会的敌人身上的不完全约束，没能削弱他们的力量，却适得其反。压制作家的思想有时候可以阻止思想运动，有时候又会使这个运动加速。但是当时对于出版行业实行的侦查制度，不可能不使它的力量百倍增长。

受迫害也不会使作家恐惧，只能引起抱怨。他们能承受激发斗志的折磨，却不堪摧垮意志的沉重束缚。对作家的攻击总拖沓、杂乱和不了了之，就好像不是勒令阻止他们而是激发他们的斗志和写作热情。让出版完全自由或许对教会的威胁会更小些。

1768年狄德罗在写给大卫•休谟的信中说："你认为我们的不宽容比你们的无限自由对思想的进步更加有利。霍尔巴赫、爱尔韦修、莫尔莱和絮亚都与你意见相左。"然而还是这位苏格兰人的话有道理。在自由的国度生活，他比较有经验，狄德罗从作家的观点判断事物，休谟则从政治的立场看问题。

不管是在美国还是别的地方，我拦住遇见的第一个美国人，问他是否认为宗教有利于法律稳定和社会秩序的井然有序。他毫不犹豫地回答，文明的社会都不能没有宗教，更何况是自由的社会，否则无法生存。在他们看来，尊重宗教对国家稳定和个人安全极其重要。即使最不懂得执政思想的人也明白这点。然而，在美国，18世纪启蒙运动者最为大胆的学说应用得最为普遍，超过了世界上其他任何一个国家。只有那些反宗教学说没能在美国出现，虽然那里的出版自由不受限制。

在英国情况是一样的。他们甚至在大多数启蒙思想家出现之前，就开始宣扬非宗教哲学。伏尔泰正是由博林布鲁克培养出来的。整个18世纪，英国都有很多非宗教信仰人群的著名代表。担当起这一任务的有才思敏捷的作家、思想深邃的哲学家，但他们没能像在法国那样取得胜利，因为所有在革命中心怀畏惧的人们都急忙来支持过去的信仰。即便是参与到法国社会的人，以及承认法国哲学的人们，同样认为危险从而予以拒绝。正如自由的国家里通常发生的情况一样，强大的政党都发现与教会相结合更有利于他们的事业。博林布鲁克自己也成了主教的盟友。因这些榜样而感动，教士们从不感到孤立，为他们自己的事业拼死战斗。虽然教会组织有缺陷，也存在着诸多弊端，但是英国的教会成功地经受住了打击。在教会中的思想家和作家，他们全力投入到对基督教的守护中。政府并没干预，那些反基督教的理论经过讨论、反驳最终被拒绝了。

但是为什么要在法国之外寻找例证呢？如今的法国有哪些人会去写

狄德罗或者爱尔韦修那样的著作呢？有谁想去读这些书？我甚至想问，这些著作的名字有谁知晓？60年以来，我们所获得的生活经验尚不全面，却足以把我们对危险文学的喜爱破坏掉。看一看尊重宗教是如何在不同阶层的公民中逐渐恢复影响力的，因为每个人都在残酷的血腥革命中得到了经验。在1789年以前，最反对宗教的旧贵族在1793年以后变成最为虔诚的宗教信徒，他们首先受反宗教思想的冲击，也是最先皈依宗教。享受胜利中的资产阶级感受到自己也受打击时，也渐渐向宗教靠拢。处在大混乱中的人们都有所失，对宗教的信奉之势慢慢增长，非宗教思想消失了，或者是由于对革命的恐惧而掩藏起来了。

旧制度结束时的情形是不一样的。我们完全丧失掉人类重大事务的实践知识，我们对宗教在各历史时期所起的作用完全忽视。致使那些最有切身利益、最有迫切要求的人们首先确立了非宗教思想，他们对国家秩序的维持和民众的服从都关系切身利益。他们欢迎非宗教，他们还向下层人民盲目地传扬，在他们百无聊赖的生活中无信仰成为了一种消遣。

从前法国教会出现了许多著名的演讲家，他们与教会休戚相关，却感到被教会共同利益者所遗弃，因此陷入了沉默。曾经人们相信，只要允许教会保留财富和地位，它就准备承认它信仰的错误。

否定基督教的人们疯狂叫嚣，声嘶力竭，仍然信仰它的人们却沉默无语，鸦雀无声。这种情形我们不光在宗教问题上看到，其他所有的问题亦然。坚持旧信仰的人们害怕没有其他忠心的同伴而陷入孤立，他们恐惧孤立比错误更甚，即便与群众思想不同也要到群众中去。由此原本是一部分人的情感，就这样演变成了全体国民的意见，从此以后，这种感情在那些制造假象的人眼中看起来是不可抗拒的。

不容置疑的是，上世纪末宗教信仰普遍威信扫地对法国大革命产生了极大影响，它成为了革命的显著特点。人们把法国革命描述成面目可憎的怪物，主要的印象就因此而来。

我在试图解释反宗教运动对当时的法国产生的各种影响的时候，发现如果说反宗教使人们精神堕落、风尚败坏，倒不如说它更使人精神失常，令那时的人们出现如此诡异的极端行为。

灵魂摆脱宗教信仰的时候，并非如经常发生的那样，变得空虚又疲倦。灵魂会在一段时间内充斥着新观点和新思想，它们会取代宗教信仰，暂时不使灵魂变得消沉。

如果说法国大革命的发起人对宗教信仰的虔诚比我们还不如，至少他们有一点值得赞美的信仰而我们却没有：即他们信仰自己。他们对人类的可能完美性与力量毫不怀疑，他们急切地宣扬人类的荣耀，相信美德。这种骄傲和自信给了他们力量，尽管，如此的骄傲自信常导致错误，但是如果没有了它，人民只能受奴役。他们从不怀疑自己肩负改造社会使人类新生的使命。对他们来说，所有这些已成为一种新的信仰，它产生的巨大效果和宗教本质相同，他们脱离了个人利己主义，崇尚英雄主义和自我牺牲的信念。这样的观点在很多情况下让他们心胸宽广，不计较得失。

对法国历史进行大量深入研究后，我敢说：法国大革命在爆发之初就向人们展示其参与人数如此之多，革命者的爱国心无比赤诚、情感更无私、心灵更伟大。大革命中法兰西民族暴露了其缺点，同时也体现了重要品格：缺乏经验却又慷慨大方。反宗教运动却极大地伤害了社会大众。

此前，在世界上出现过的很多伟大的政治革命中，攻击现有法律的革命者都尊重信仰；而在大多数的宗教革命中，攻击宗教的人们也没有同时试图革新其政权的性质和秩序，彻底废除旧政体的一切。因此即便在最巨大的社会动乱中，始终都有一个稳定的基点。　　法国大革命不但废除了宗教法律，同时也推翻了民事法律，以至于人们的思想失去了常态。再也不知道该去坚持什么，要在何处栖息。革命家大胆到了疯狂的程度，几乎变成了一个陌生人种，肆无忌惮，积极执行任何计划，任何的创新都不会让他们惊讶。我们绝不可以认为这些人是一时的、孤立的、转瞬即逝的现象，到时候会自然消亡。从此以后，他们形成了新种族，散布在地球的一个角落，世代相传。他们在每个地方都保持了同样的面貌、激情和特色。我们来到世上时就看到了这个种族，至今他们依然在世界各民族之中。

第三章　法国人先要改革后要自由，是何原因

值得我们注意的是，在所有为大革命作准备的思想感情中，严格意义上的公共自由的思想和爱好出现得最晚，消失得最早。

很久以前，旧政府的统治就已经开始动摇，摇摇欲坠，然而却还未提出自由的问题。对于自由伏尔泰思考得很少，在英国的三年停留，足以让他知晓何为自由，却并没有爱上自由。他对在英国随意宣传的怀疑论哲学很感兴趣。伏尔泰注意到英国法律的缺点比优点更多，因而对此无动于衷。在他关于英国的书信中，他很少谈到英国的议会。事实上他最羡慕英国人的学术自由，对它的政治自由却不大关注，就好像即便没有政治自由，学术仍然可以长期地存在一样。

到了18世纪中期，一些特别关注公共行政问题的作家出现了。由于他们所倡导的许多原则相同，因而被统称为“经济学派”或者“重农学派”。和那些哲学家相比，经济学派在历史上的名气较小些，他们对大革命也没有太大的贡献。但是，我认为，正是在他们的著作中，才能发现大革命的真正本质。关于治理国家的一些问题，哲学家们的看法都是些普遍的、抽象性的理论。经济学派尽管也没有摆脱理论主义，然而其理论与事实更近。哲学家讲述的只能想象，经济学派则指明了应该做的事。在后来，大革命废除的所有制度都是他们的攻击目标，没有哪种制度在他们眼中没有瑕疵。相反，所有的被认为革命自身创造的制度都曾被他们提前宣扬并热情推荐。人们要想列举哪怕一种制度，不生根在他们的某些作品之中都很难。大革命中那些最为根本的东西都可以在他们的著作中被发现。

另外，我们非常熟悉的革命民主气概也可能从他们的作品中依稀辨认出来。他们不但憎恨特权，对等级差异本身也非常厌恶。即使只是奴役中的平等，他们都不曾对平等的尊崇。阻碍他们设想的那些东西只能被粉碎。他们很少尊重契约，也不尊重个人权利。更为准确的说法是，在他们的眼里根本不存在个人权利，只有公共事务。但是，总体来看，他们都是德行温厚、和气善良的人。他们中有正直的法官、干练的行政

官。那些独有的才华指引他们对事业的忠诚。

过去的事物常让经济学派大为鄙视。“几个世纪以来，一直是错误的原则在统治着整个国家，一切都似乎是偶然的。”勒特罗纳这样说。他们的工作就立足于这一观点之上的。无论什么制度，不管这些制度多么古老，根基多么牢固，对他们只要些许妨碍或者影响整体，他们就要求一律废除。当时他们之中就有人要求行政区重新划分和各省重新命名，四十年后，制宪会议实现了这一要求。

在他们头脑中还未曾有自由制度的思想之时，经济学派已经具有了大革命能够完成的所有社会行政改革思想。的确，他们十分赞成食品自由贸易，以及在工商业上的自由放任。然而他们却没考虑过政治自由。即使在他们的脑海里偶尔出现，他们最大的反应都是拒绝。最初，大多数人对于议会制度和地方附属权力极其反对，反对不同时期的自由国家建立制度来平衡中央权力的各种做法。魁奈说过：“在政府中建立制约政府权力的势力是致命的错误。”他的一位朋友评价说：“让人们去想象一个平衡力量的政府体制是不现实的。”

他们想到的唯一能够避免权力滥用的方法就是公共教育。据魁奈所说：“如果一个民族有知识，专制制度就不可能存在。”他的一个学生也说：“政府滥用权力带来的灾难使人震惊，于是想出了很多全然无用的手段，而唯一真正有效的办法却忽视了，那就是对基本司法和自然秩序进行普遍的、持续不断的公共教育。”他们希望用这些文绉绉的胡言乱语去代替一切政治保障。

勒特罗纳非常痛惜政府抛弃农村的做法，把农村拖入了无道路、无工业、无知识的深渊。然而，他却没有深入考虑过如果让农民自己管理农村事务，可能会更好。

蒂尔戈本人尽管心灵伟大，天赋出众，如此卓尔不凡。但是他对政治自由并不比别人更感兴趣，至少他到了很晚，才受公众的影响而开始喜爱政治自由的。对于他，和大多数经济学派一样，首要的政治保护就是政府提供按照某种精神、某种步骤推行的公共教育。就像同时代的一个人在《一个符合原则的教育体制》中说的那样，蒂尔戈对这套知识疗法信心无限。在一份奏折中，他曾向国王提出过这样的计划，他写

道："国王陛下，我斗胆担保，凭借教育、良好的风尚和报效国王陛下和祖国的满腔热情，十年之后，您的国家将会变得叫人刮目相看，其他任何民族将无法您的民族比肩。如今十岁的儿童到那时会成国之栋梁，时刻准备着为祖国作贡献，热爱国家，服从权威，并非出于畏惧而是因为理性，他们热情帮助同胞，有认可并尊重司法的良好习惯。"

法国的政治自由被废除已太久了，人们几乎已经把政治自由的条件效果完全忘掉了。而且，那些遗留下的残迹碎片，还有似乎用来代替政治自由的各种体制，都令政治自由被人们怀疑，对于它的种种偏见层出不穷。唯一尚存的各三级会议形式陈旧，思想停滞在中世纪，远远不能促进社会进步，反而是阻碍社会发展。最高法院是唯一尚存的占据政治机构位置，不能阻止政府为恶，却经常妨碍行善的。

对经济学派来说，借助旧设备是不可能实现他们开展新革命的想法的。把计划的执行托付给当前已成为革命主宰的民众的想法并不能让他们满意，因为要说服全民族采取如此庞大而且内部关系复杂的改革方案就像是天方夜谭。因此对他们来说，让王室来实现他们的计划服务看上去更容易，也更合适。

这新兴的势力并非源自中世纪旧制度，因此它没有丝毫中世纪的印记。经济学派在新政权的错误之中看到了某些良好的品质。新政权和他们一样都崇尚地位平等和法规统一，同时他们深深憎恶一切源自旧制度或倾向于老贵族的旧权势。在欧洲其他任何地方，他们都找不到一个同样机构合理、同样强大有力的国家机器。在法国，遇见这样的政府简直称得上天赐良机。如果那时能像现在流行祈求上帝，他们肯定会称它为"天意"。勒特罗纳这样说："相比英国，法国的形势要好很多，在法国能够立即推行那些可以改变整个国家状态的革新，在英国，这些改革总有许多党派设障碍。"

所以，问题不是摧毁这个专制的政体而是令其改变。

就像梅西埃•里维埃写的那样："国家必须遵照基本秩序的原则实施管理，当国家这样做时，国家必须拥有无上权力。"另外一个作家曾说

道："要让政府明确它的职责，然后让它去自由执行。"不管是魁奈，还是博多修道院院长，所有人的心情几乎一样。

他们一方面期待政府能改革社会状况，另一方面他们也向它借鉴一些建立未来政府的想法。由此及彼，看着一个政府，他们头脑中就勾勒出另一个政府的轮廓。

从经济学派的观点来看，政府不但要治理国家，而且要有责任用某种方法培养国民。政府应该按照一个预先树立起来的楷模培养国民的精神；政府有义务用某些思想充实国民的想法，用某些感情来填补民众的心灵。现实中，政府的权力没有限制，同时它要做的事务也是无限的。政府不但要民众改邪归正，而且要他们完全改变。或许只有政府才能够使民众变得跟过去全然不同。"政府使民众成为他们期待的那样。"博多这样说，一句话总结了所有理论。

经济学派设想的巨大社会力量不仅大于眼前见到的任何力量，而且它在起源和特征上也不一样。它并非直接源于上帝，也不是源自于传统，它是非个人的。它不再称为"国王"，而称作"国家"。它不是一个家族的遗产，而是全体国民的产物和代表，从而保证每个人的权利都服从全体的意愿。

这种特殊的专制形式称为民主专制制度，在中世纪闻所未闻，而已为经济学派所熟知的是：不再有社会等级区分，不再有阶级划分，不再有固定地位。一个由所有平等个体组成的民族，这个复合的群体是公认的唯一合法的国家主宰，完全失去统治和监督政府的权力。只指定一名代理人，他就有权力用他们的名义管理一切事务，并不需要征寻他们的意见。控制这位代理人的，是公共理性而非强制机构；要阻止他的，是革命而不是法律，他虽然从属于法律，实际上他是主人。

在法国的周边没有发现符合这个理想的政府，他们要去亚洲遥远的地区去寻找。我下面的话没有丝毫夸大，所有都在他们作品中的某个部分，对中国大肆赞扬。你读他们的作品时，一定会看到这样的内容。因为他们对中国不甚了解，他们所说的那些话都属于无稽之谈。由少数的欧洲人操纵的无能而野蛮的政府，竟然是他们眼中的供全世界所有国家学习的完美典范。在他们看来，中国政府如同后来法国人眼中的英国和

美国。在中国，有绝对而且公平的权力，皇帝每年都举行亲耕礼，奖励有用之术；所有的官职都通过科举获得；在那里，哲学是唯一的宗教，文人是贵族。这样的一个国家让他们叹为观止，心驰神往。

有人认会这种消极破坏理论，也就是现在所称的“社会主义”是最近才首开的，这是错误的。这些理论与第一批经济学派同期出现。在经济学派想要利用其幻想中的全能政府改变社会形式时，另一些人也准备利用同样的政府破坏社会的根基。

读一读摩莱里写的《自然法典》一书，你将发现经济学派那些关于全能的、国家无限特权的全部学说，还能发现最近几年让法国人闻之色变的诸多政治理论，如财产公有、劳动权利、绝对平等，所有事物整齐划一，个人的活动刻板安排，个人一切服从上级规定，消除公民的个性。

《自然法典》第一条法则：“社会中的任何东西都不能为个人所有，或者成为某人的私有财产。”《自然法典》第二条法则：“财产是万恶之源，每个试图恢复它的人都应该以疯子和人类公敌的名义而被终身监禁。每个公民都将由公共费用提供维持生活的必需品，供养和照料，——所有的产品都放置在公共仓库里，再分配给每个公民以满足其基本需要。各城市按统一标准规划建设，所有的私人建筑都应该完全相同。所有的孩子在五岁都应离开家人，由国家出资，用统一方式，共同抚养。”

或者你认为这本书是新出的，事实上它出版于1755年，已有百年以上的历史了。正是魁奈正创立新学派的时候。在书中，他阐述了中央集权和社会主义都是同一种土壤的产物，两者之间就好比是培育的果实和野生的小树的关系。

在那个时代的所有人之中，我们最熟悉的人也就是经济学派。他们对平等的热爱如此明确，对自由的爱好是如此不确定，这样的他们会被误认为与我们同处一个时代。在阅读那些革命人士的演讲稿和作品时，我觉得就像突然间移动到了一个极其陌生的时空，然而在我仔细阅读那些经济学派的著作时，我又感觉那些人就和我一起生活，我刚刚还在和他们从促膝长谈。

在1750年，总体上讲，全国人民对政治自由的渴望并不像经济学派那样紧迫。民众在不能使用政治自由的时候，对政治自由的兴趣和观念就会消失。民众期盼着改革，超过对权利的渴望。如果那里能有像弗里雷德里克大帝那样声望和性情俱佳的君王，毫无疑问，他将会对社会和政府的现状进行诸多大革命所实现的重大变革，他不但不会丢掉王位，还会增大其权威。人们说，路易十五最有能力的一位大臣德•马肖尔曾经有过隐隐约约的预感，并向他的君王进谏，但是这样的建议从没被实行过。只有当人们能完全构想出这样的事业，才有可能去执行其计划。

20年之后，情势大变。法国人自己有了政治自由的想法，并且随着时间的流逝，对他们的吸引力更加强烈。形势的改变随处可见。外省曾一度要求恢复自治权。全体法国人民几乎都有参与国家管理的想法。过去的三级会议又回到了人民记忆中。

厌恶自己历史的法兰西民族却在回想起那个时期的生活时心情愉悦。新浪潮席卷了经济学派，强迫他们在中央集权内添加一些自由体系。

高等法院于1771年被废除了，那些在过去常忍受高等法院判决的公众对这一消息非常激动。就好像高等法院废除后，制约王权专制的最后一道保障也随之崩溃了。

民众反对的声音让伏尔泰大人又惊又怒。他给友人写信说道，“几乎是整个法国都陷入了骚乱和惊惧的浪潮中，外省也像巴黎一样民情沸腾。然而，我认为国王的敕令里写满了有用的改革，我为此震惊。政府机关的唯利是图已被结束，还司法以自由，阻止那些申诉者远道来巴黎却让自己倾家荡产，由国王为领主法庭买单。所有的这些措施岂不是对国家大有裨益？而且，不是都说高等法院里常常都是些迫害狂、野蛮人吗？的确，对那些野蛮人与没礼貌和不听话的资产阶级混在一起，我感到惊讶。对我来看，国王陛下是最正确的。要是一个人必须服务，我相信在优秀而强大有力的国王的领导下，也比为数众多的我等鼠辈的领导要强百倍。”最后，他还自我解嘲地说：“让国家所有的上院议员去为他们的法院支付费用，想想就知道对国王的这一作为有多欢欣鼓舞。”

伏尔泰已经离开巴黎那么久了，他还认为民意还和他离开时一样。

事实上已是面目全非。法国人已不是仅仅希望让别人更好地管理自己的事务，他们开始希望自己负责。显然，这场由所有因素引发的大革命不仅获得了人民的赞同，而且有人民的亲自领导或者参与。

从这一时刻起，我认为这场激进彻底的大革命无法避免。它必然同时摧毁旧制度中的一切坏东西和好东西。未经充分准备就去为自身战斗的人民不毁掉一切就不可能变革这一切。专制的君主本来可以是不太危险的改革家。我认为，我思考着这伟大的革命把如此多的违背自由精神的制度、思想、习惯都摧毁，同时它也毁去了如此多的自由赖以生存的诸多东西，我会更倾向于，这场大革命应该由专制君主发起并完成，而不是现在这样是人民以个人主权的名义发动它，那么它就可能让我们成为一个自由的民族，而不像走上自由的不归路。

每个想要认识这场革命历史的人们，都不能对这个观点视而不见。

在法国人重新燃起对自治自由的热情时，关于政府的蓝图他们已有了很多的构思，这些不但不容易协调已有的自由体制，而且几乎是完全对立的。

在他们已接受的那个理想的国度里，只有人民，没有贵族。上层社会只有公务员贵族和一个独立的、全能的政府机构管理全国事务，守护着人民。虽然他们想自由，却不准备抛开这一最基本的思想。他们所希望的仅仅是与自由思想的协调。

所以，他们试图把无限制的行政集权和占绝对优势的立法机构相结合，即官僚机构和代议制的政府相结合。作为整体的民众享有一切主权权利，每个公民个体却禁锢在紧密的依附关系中。对前者，要求有自由人的经验和品格，而后者，则要求有顺民仆役的性格。

把政治自由套入与之不相符或者是相对立的体系和思想中（我们对那些制度和思想已经习惯或者已有偏好），60年来，这个愿景使我们付出了很多的努力，随之而来的是许多悲惨的革命，最终把人民的精力消耗殆尽，心灰意懒。很多人放弃了他们的第二个目标，只为了重新返回刚开始的状态，思想亦回归倒退。然而不管如何，平等地生活在有君主的时代毕竟有一定吸引力。而且今天的我们与1750年的经济学派是何等

相似，而不是我们1789年的先辈。

我经常问自己，那些各个时代中引导人类完成最伟大事业的政治自由的激情，来自何方？它以怎样的情感作根基？又从何处汲得营养？

我们可以发现，在一个民族被引导着走向歧路时，他们更愿设想着自我管理事务。然而，这种对独立的热爱，只是扎根于专制政治所出现的一段特殊的暂时的光阴，不能长久。它将与产生了它的偶然一起消亡。人们看上去是热爱自由，事实上是痛恨君主。为自由而生的民族所真正憎恨的是依赖本身。

我从来不认为对自由的热爱仅仅是因为自由带来的物质回报，因为这样的希望通常情况下难以捕捉。的确如此，自由经常能给保护它的人们带来舒适和幸福，甚至是财富。然而在另一些时候，自由也会妨碍人们享受这些物质的实惠，只有专制才能让人们享受到暂时的满足。那些只看到自由所获得的物质利益的人们从来也不能得到长久的自由。

从古至今，始终能激起人们心中对自由强烈依恋的，是自由本身的吸引力、天然的魅力，无关乎它所带来的物质利益。那就是能摆脱上帝一样的政府和法律的约束，自由言谈、自由行动、自由呼吸都是乐事。那些在自由中寻找自由本身以外的其他东西的人们，只能被奴役。

有些民族越过千难万险顽强地追求着自由，他们认为自由本身就是一件珍贵又必需的宝贝，他们并非是喜爱自由带来的物质利益。而且认为失去了自由，其他的任何东西都不能弥补它的损失。当能享受自由时，宠辱皆忘。另外有些民族满足于富有的生活，对自由感到厌倦，任凭别人夺去他们的自由，生怕稍有反抗，就会失去他们的那些福利。这样的人们到底要拿什么来保持自由呢？是什么？就是对自由的渴求。这种崇高的愿望我不想多解释，必须亲身感受。它会依照上帝的意志走进伟大的心灵之中，填满这些灵魂，让它们燃烧、发光。而那些从未感受过它的庸俗的灵魂，他们的理解似乎没有什么必要吧！

第四章　路易十六在位期间是旧君主制最繁荣的时期，

为什么繁荣却加速了大革命的到来

无疑，在路易十四统治时期尽管他已称霸欧洲，而他的王国也已开始显现出衰颓之相。即便在路易十四统治最繁华的时期，这种现象也早已显露出来。早在战争停息之前，法国业已千疮百孔。谁没有读过沃邦留给我们的那篇有关行政统计的文章中让人惊骇的结论？17世纪末期，甚至在西班牙那场不幸的王位继承争夺战以前，总督在致博甘迪公爵的奏折中，也都暗示法国的日益衰退，而且并不作为新现象来讨论。一位总督说：“几年来本财区人口急剧下降。”另一位总督说道：“过去这座城市非常繁荣富足，如今却没有了工业。”这位说道：“我们省里以前有制造业，而今天所有工厂都已荒废。”

那位说：“和现在相比，从前的农民可以从土地中收获更多。20年前，农业非常兴盛。”同时代的一位奥尔良总督说：“最近30年以来，人口数和产出都减少了五分之一。”我认为应该由拥护专制政府的市民们和战争狂热的国王多读一读这些奏折。

政体的缺陷是孳生所有灾难的主要根源，即使路易十四的灭亡或和平时代来到，也不能使曾经的繁荣复苏。18世纪上半期，那些写过政府行政或社会经济的作家都坚信外省没有恢复，甚至很多人坚信外省仍在衰退之中。他们又说，只有巴黎变得富足，人口也有所增加。总督、前大臣、企业家无不赞同。

我承认我难以相信法国在18世纪上期的时间里仍在衰退，然而众多的有识之人全都这样看。这也至少说明了当时没有显著的进步。我仔细地查阅了这一时期的各种行政文件，所有这些资料都在说明当时的社会已是毫无生机，政府部分一味地守护旧的制度，没有一点新意。城市未做过任何的努力，却让其附近居民的环境更舒适。个人也不去做任何有意义的事业。

大革命爆发前三四十年间，情况发生了一些变化。从前隐蔽着的内乱迹象这个时候在社会各个地方蠢蠢欲动。最初，只有非常有耐心的人

考察才能发觉，慢慢地就变得更加突出、更为明确。近几年以来，人们不断传播这种结果，加速成长。终于全国上下都有所觉察，仿佛重生即将到来。但请牢记这不是旧生命在复苏，这个躯体由一种新的精神在支撑着，它使躯体稍作恢复，最终却是为了它的解体。

如今，人人都变得急躁不安，不满意现状，寻求改变，进步的要求随处可见。然而这种追求缺乏耐心，急功近利，长此以往，人们就会咒骂过去，完全沉浸在脱离现实的臆想之中。

不久以后，这种力量影响到了政府机构，它从表面上看没什么变化，内部发生了巨变。法律没有更新，具体执行起来就不尽相同了。

在别处我曾说过，1780年的总监和总督与1740年的他们截然不同。通过政府间的往来信件可详细证明这一点。178年的总督和它的前任同样有同等的权力、原班下属、相同的权威，他们的目的已经改变。前者在管辖范围内，能做的很少，除去官员保持顺从，还有招募民兵，最重要的一项是收租税。后者有诸多其他事务要关心：在他的脑子里装有无数的增加公共财富的计划。道路、运河、制造业、商业都是他考虑的重点所在。他对农业尤其上心。絮里就是那时一位名噪一时且紧跟潮流的行政官。

那个时候，总督已开始组成了我之前提出的农业协会，组织比赛、颁发奖金。一些总监的通报看上去一点也不像公务信函，更像是农业方面的论文。

在征收各类捐税上缴国库这一方面，政府对人民的态度转变最为明显，和过去相比，立法时同样有不平等，同样专横、严酷，然而执法时，这一切的毛病都减轻了。

莫里安在他的回忆录中写道：“在我研究税收法律之初，我惊讶地发现，即使最少的财产漏税，特别法庭就有权处以罚金、监禁、体罚，收税官几乎是完全凭借他们的誓词，控制着所有人的财产和人身权利，等等。所幸我除了阅读法典外，还查看了其他资料。法律文本和实际执行之间存在着巨大差异，它几乎与旧金融家与新金融家在习俗上的差异没有不同。法学家总是偏爱于减罪缓刑。”

在1787年，下诺曼底省议会指出："增加收税会引起无数的弊端和烦恼。但是我们对最近几年来收税中的温和和仁慈，应该有较正确的认识。"

通过对文献考证，我们能够全面地更加明确地了解到尊重生命和自由权已经很常见这一断言已得到充分证实。尤其是对穷人的苦难那些明显的真挚的关心，以前这些现象是看不到的。税务机关极少暴力征税，减轻重税更为频繁，各种救助到处可见。国王不但增加所有用在乡村创办慈善工场和救济穷人的各项基金，也常设立新的基金项目。在1779年，为把这些措施付诸实施，政府在耶纳省发放了8万里弗，1784年在图尔财政区发放4万里弗，1787年又在诺曼底省发放了4800里弗。路易十六并不希望把这个任务交给大臣们去做，他要亲自负责。在1776年，御前会议判决国王在狩猎时破坏了农民的土地庄园，应予以赔偿。国王亲自撰写了各项赔偿的理由。蒂尔戈向我们讲述了这位善良而不幸的国王亲自把写好的东西交到他手上时，国王对蒂尔戈说道："你看到我也一直在做工作。"若是要按照旧制度末年的情形去描绘旧制度，那么描绘出的将比真相更美，然而却失真了。

在统治者和被统治者的精神上发生了变化时，国家的繁荣会以一种前所未有的速度发展起来。一切的变化充分证实这一点。人口在增长，财富也快速增多。北美战争也不会影响到其增长速度。国家严重赤字，民众却变得富有、更勤奋、更有事业心、更有创造性。

那时的一位行政官这样说："自1774年始，各类工业蓬勃发展，全部消费税的基点也随之增加。"事实上，把路易十六统治各时期所签署的文件作以对比，特别是国家与负责征税的金融机构签订的合约，就可以发现地租价格在不断上涨。在1786年租约要比1780年增加了1400万里弗。"由此可见，消费税的总额将每年递增200万里弗。"内克在1781年的结算报告书上这样写着。

阿瑟•扬曾断言，1788年波尔多的贸易总额将会远大于利物浦。他又说道："最近若干年，法国航海业的发展远远超过了英国，20年间翻了一倍。"

留心注意各种差异的人们就会相信，大革命前的二十年时，国民经

济的繁荣是任何时期都无法比拟的。从这个角度看，只有君主立宪制的37年，是我们和平和迅速发展的时代，只有这一时期能与路易十六统治期间相媲美。

考虑到政府方面的缺陷，工业上的难处，那么这一派如此巨大、如此兴旺的繁荣景象使人有足够的理由感到惊奇。或许很多的政治家不承认这个事实，因为他们不能解释这个现象，他们如同莫里哀作品中的医生那样断言，病人不按规则，就不会痊愈。不平等的赋税、乱七八糟的习俗、众多的海关税、封建权利、行业管事会、腐败的政府，等等，所有这些压榨剥削的存在，法国居然能够复兴和繁荣？确实，让人难以置信。虽然有诸多的不利因素，法国各地仍在不断进步，在所有的制造低劣、咬合不好、像是注定减速而不是推动社会机器的齿轮之外，存在着两种推动社会前进的简单而有力的动力。其一是政府，它依然强大有力，却不再实行专制，到处维持秩序；其二是从上层阶级来看已成为全欧洲最开明、最自由的法兰西民族，每个人都可能无拘无束地发财致富，也能够保护好自己的财富不被剥夺。

国王在名义上仍旧是主宰者，然而在实际生活中要服从于民众的意志，平日都受到民意的影响而不断地向其咨询，敬畏着它。在法律上王权依然绝对，但在法律实施中是受限制的。自1784年以来，内克尔在一份公开的文件中列举一项公认的事实；“大部分的外国人都想象不出法国民意的权威，他们很难理解这种甚至对着国王宫廷发号施令的无形力量究竟是什么。但是事实就是事实。”

人民的伟大强盛被简单地归因于法律机制，这样的观点太肤浅了。制造产品的与其说是工具的完善，还不如说是发动机的力量在起作用。看看英国，它的行政法律至今仍然比我们更复杂多样，且更不规则。然而，欧洲没有哪个国家能比英国更富有、私人财产更安全、种类更多、更可靠、社会更稳定和富足。原因不在于法律的本身优良，而在推动整个英国立法精神。生命力是十分强大的，或许有某些个器官不完善，却不会影响整个机体的功能。

再来看我们，正如我刚描述的法国大繁荣，民众精神上却有些躁动、不安，不满的程度日益加剧，对旧制度的仇恨变得更深。整个民族

朝革命走去的迹象十分显著。

而且，后来的法国革命中心地区正是那些进步最明显的地方。如果研究了法兰西岛地区档案馆里的历史记录，人们就会发现巴黎周边地区是最早进行革命的地区，那儿的变革也最深刻。对比其他地区，巴黎农民的自由权和财产权将得到更有效的保障。私人徭役在1789年已停止。此地军役税的征收也更有规律、更为节制、更公平。为方便理解当时的总督在整个地区繁荣和衰退方面的影响力，我们可以查阅1772年修改的征收军役税的条例章程。这个条例对征税的每个方面都有重大影响。每逢征税政府都会派专员到各个地方召集民众，共同确定物品的价值，个人财产都将记录在案。纳税人将出席会议制定征税点。以往官僚权力的滥用、无意义的暴力运动都已消失。尽管纳税系统中的赋税本身的缺陷依然存在。这些缺陷只加诸纳税者的身上，对工业和财产是一视同仁的。然而它已与相邻财政区同名捐税有本质上的差异。

相对来说，旧制度在卢瓦河流域、河口地区、普瓦图泽和布列塔尼荒原地区仍保存完整。也正是在这里，内战的火焰酝酿、爆发、传播，爆发了反抗大革命的长期的暴力运动。因此产生如此的论断：即法国人处境越好，人民越觉得无法忍受。

这论断使人震惊，而在历史上此类景象屡见不鲜。

因此，革命的爆发并非是人们的处境变得更糟。最常见的情况是，一个向来毫无怨言、仿佛若无其事的长期忍受着最痛苦的法律压迫的民族，会在法律的压迫减轻时，对它发动暴力的反抗运动。被革命摧毁的旧制度应当是比它前面的那个制度更好的。经验告诉我们，一个不好的政府最危险的时刻就是在它实施革命的时候。只有伟大的天才能够拯救开始救济长期受到压迫的国民的国王。当人们看到似是注定却一直在默默忍受的苦难再也不用忍受的时候，最猛烈的反抗即将来临。每揭穿一个谎言似乎都在暗示着其他更多的谎言尚未被揭穿，人们的情绪更加激烈。因此，苦难在减少，却不断增加对它的敏感性，和封建制度的全盛时期相比，好像即将灭亡时激起的仇恨更大。路易十六的相对轻微的专制都比路易十四的所有专制统治更无法忍受。博马舍的短期监禁，反而比路易十四时期龙骑兵迫害新教徒时引发的民愤更强烈。

再也没有谁宣称1780年法国在衰退，相反，人们会认为一切阻碍法国进步的东西都消失了。就在那时，开始出现了人能无限持续完善的理论。早在20年以前，人们对未来是毫无希望，现在人们则对未来无所畏惧。人们的想象力早已沉迷于将来那闻所未闻的幸福之中，既得的利益毫无感觉，而是一心奔向新事物。

除了这些一般的因素之处，还有更具说服力的原因阐释这种现象。如同其他事物，财政管理也有了进步，然而它仍然存在着专制政府固有的弊端。因为财政管理的保密性、无保障性，人们依然在执行路易十四和路易十五统治时期的做法。为了促进繁荣，政府只好努力地采取补救措施：分发救济、增加公共劳动、实施公共工程，但效果并不理想。这些使得现任的国王每天都在处理比任何先王更严重的财政拮据。和前任一样，现任国王也一次次地抵赖。没有公开的招标和竞争，国王却四处借债，当然债权人本就不打算收取利息，甚至他的本金有时候也在国王的掌控之下。

有一位值得信任、比其他人都有发言权的目击者，他的话比任何人都可信，对此说道："法国人与政府的关系风险重重，如果人民采用贷款的方式把资金投给政府，就根本别打算能定期回收利息。他们出钱为政府建造军舰，养护公路，为军队提供物资，他们垫付的钱款既无偿还担保，也无偿还期限，然而他们又不得不像冒险贷款那样与大臣们签订合同。"他还深有感触地又作了补充："工业的快速发展扩大了人们心中对财产和金钱的渴望。那些小心谨慎维护债务关系的债权人对触动法律更加恼火，因为破坏债务关系者正是最应该尊重合同法的债务人。"

事实上人们对政府的怒骂指责从来都不新鲜，新鲜的是由此产生的印象。当然，以前的财政制度缺陷更多，然而从那时到现在，政府和社会都在进步，使得人们对这些问题比以前更加厌恶。

20年间，政府越来越活跃，过去想都不曾想的事务现在积极参与，最终成为了最大的工业产品消费者，又是国内各项工程的最大承包人。做生意的、放贷款的、靠薪酬生活的、签合同投机的人数在飞速上涨。

国家私益和个人利益从没有如此紧密结合在一起。从前政府的长期劣迹，即财政的管理不善，如今已成为千家万户的灾难。在1789年，国

家欠债高达6亿里弗，一些债权人本身也就是债务人，正如当时一位经济学家说的那样，所有的人们都在承受着政府不善理财的痛苦，所以都将他们的怨恨向政府发泄。要注意的是，随着不满者的数量增多，他们也更为愤怒。投机的欲望、暴富的急迫、对财富的爱好，使得他们30年前毫无怨言承受的一切，如今却忍无可忍。

因此，银行家、商人、工业家和企业家由此产生，他们通常成为这样的一个阶级，最敌视革新，最安于政府现状，即使是最鄙视最厌恶的法律也无条件顺从。如今这个阶级成为最迫不及待、最忠诚的改革者。他们为财政体系的彻底改革而大声疾呼，并没有想到财政系统的全面革新会给其他部门带来怎么翻天覆地的变化 。

如何能够避免这一场灾难呢？一方面，整个民族的发财欲望每天都飞速地腹胀；另一方面，政府频频刺激着这欲望，又不停地从中作梗，点燃这欲望之火再把它扑灭，给予鼓励又再打击。从这两个方面加速了自己的灭亡。

第五章　减轻人民负担反而激起叛乱的缘由

140年以来，政治舞台上完全看不到人民的身影，因此人们就想当然地认为，人民永远也没机会在政治舞台露面。看到人民的麻木不仁，便当他们是聋子。而当人民的命运真的发生变化时，总会有人在他们面前高谈阔论，好像他们根本不在场一样。很显然，这些人是专门说给居于人民头上的人听的，他们唯一的担心是那些听众能不能听懂。

最应该害怕人民发怒的人们，偏偏爱在人民面前大肆谈论、叫嚣着人民所受到的残酷不公平待遇。他们指出政府压迫人民的一些体系的种种罪恶，说政府是一切罪恶之源。他们说着赞美的话来描述人民的苦难和廉价的劳动；他们用这样的方式来拯救人民，结果无疑使人民更加怒气冲天。我这里所说的不是作家，而是政府本身，是政府要员，是特权阶级自身。

革命前13年，当国王试图废除劳役制的时候，他在敕令的前面陈述，“除了少数省份以外，王国内几乎所有的道路都是由国民中最为贫困的人民从头开始建造的。全部的负担都压在了那些没有财产只靠双手的人身上，公路跟他们的利害关系却很小。与公路有切身利益的地产主，他们的财富因为公路而日益增加，却有着免除劳役的特权。强迫穷人们一直维修道路，占用他们的时间和劳动却不支付报酬。如此以来，我们剥夺他们赖以摆脱贫苦饥饿的唯一手段，却让他们为富人们的利益而做苦工。

在同一时期，人们正努力消除行会体系对工人的种种压迫，它是以国王的名义宣布的：“劳动权利是所有权利之中最为神圣的，任何侵犯劳动权利的法律都与自然权利相背，都是失效的和无效的；另外，现在的行会体系是古老的畸形和专横的制度，是贪婪和暴力的产物。”这些言论其实是很冒险的，然而更危险的是这些话说了也白说。没过几个月，行会和劳役制死灰复燃。

据说，实际上是蒂尔戈建议国王这样做的。他的继任者也大多数都以此照办。在1780年，国王宣称以后新增的军役税必须登记公开，他还在旁边加以评注表述痛心：“那些有义务交纳军役税的人们不但被军役税的烦恼折磨，还要他们承受税额突然增加的痛苦，这导致的结果是，我们臣民中，最穷的人所缴的税要比富人所缴的增长得更快。”换句话，国王此时还不敢宣称税收一律平等，只尝试着在各阶级都要缴纳的捐税征收时建立公平的原则，他说道：“朕希望富人们不要抱怨和穷人一起履行相同的义务，这些本来就是他们长期以来应该平等分担的。”

尤其是在饥荒年代里，特权阶级像是故意激人民发怒，而不对他们的需求予以满足。一位总督为唤起有钱人发善心说道：“这些所有者都不公正，为富不仁，他们所有的一切都应该归功于穷人们的劳动，然而他们在穷人们走投无路时，袖手旁观，任穷人死去。”在类似的情况下国王也说过：“我想要保护国民免遭缺衣少食的痛苦，有钱人强迫他们劳动，想给多少报酬就给多少。决不能容忍一部分人随心所欲地摆布他人。”

一直到了君主制度统治末期，不同派系间的争斗常常会引发各种冲突，他们都指责对方是带给人民苦难的最大元凶。

在1772年，由于粮食流通的问题，图卢兹高等法院与国王展开了一场激烈的争论，尤其清楚地说明了这一点。“政府的错误措施导致了穷人被饿死。”图卢兹高等法院说道。“高等法院膨胀的野心和富人的贪婪都是公众贫苦的根本原因。”国王如此反驳。就这样，双方都在客观上向人民传输了这样的信息：上层阶级是造成他们苦难的根源。

这样的事例在私人信件中是看不到的，但在公开的文件中却提到过，政府和高等法院故意地不辞辛劳地将这些文件大批量印刷，再分发。与此同时，国王这样做，其实是向他的先辈和自己道出了残酷的事实真相。有一天，国王说：“由于历代的大肆挥霍，国库已负担过重。因此我们的许多不允许转让的领地已廉价转让。”还有一次，国王的话更是一针见血，“行会首先由于国王的贪财而产生”，而后又作补充：“如果形势所迫出现大笔花销、无节制地增加税收，原因就是财政管理工作要这样进行。管理者发现税收是积累财富的最佳途径，以为秘密进行就不为人所知，尽管还有许多不加重人民负担的办法。”

所有的话都是讲给国民中有知识的人们听的，以便他们相信政府针对一些利益集团的措施是有效的。至于下层的人民，即使他们听到，也不明白。

不得不承认，这种善心里也有对那些不幸的人们的蔑视，当然任何人都是真心地希望他们少受苦难。这使人不禁想起夏特莱夫人的观点，伏尔泰的秘书回忆说，夏特莱夫人可以毫不在意地在仆人面前脱衣服，因为她不觉得仆人也是人。

我在上面所引述的危险性语言，不仅是路易十六和大臣们在说，那些即将成众矢之的的特权阶级也在人民的面前这样说。应当承认的是，法国上层阶级在开始关心穷人的命运时，穷人并没带给他们恐惧。他们关心穷人时，还不知道穷人的苦难最终会导致他们的毁灭。在1789年以前的十年中，这一点特别显著。当时的特权阶层常对人民表达同情，不停谈论农民的问题，探讨有什么方法救济他们，批判政府的那些缺陷让农民遭受苦难，指责财政法规危害农民。然而，与此同时，人们依然没有预见危险，和过去一样麻木。

在1779年，法国的部分和后来整个王国，都召开了省议会。我们来

查阅一下这些会议记录，对这些会议留给我们的公开文件作一次研讨。我敢肯定，你会被他们在文件中表达的善意而感动，又会对其在文件外语言不慎重感到惊讶。

在1787年，下诺曼底省的议会这样说道："政府投入在公路上的资金只会使得富人们的生活更舒适，而对人民没什么好处。那些都只是改善了通往城堡的道路，并不是用来修缮村镇的入口。"同样也是在这次会议上，在公开抨击修道路的工作之后，贵族们和教士出乎意料地自发捐款5万里弗用以改善乡村里的道路，如此一来，道路通畅，人们的负担也没有加重。对这些特权阶层来说，普遍的捐税制度代替劳役制并缴付应纳捐税，或者可省些钱财；然而，他们在放弃征税不平等制度带来的利益时，却想要保留其外表。他们愿意放弃特权中的有利部分，却把特权中令人厌恶的部分留下来。

另外一些省其议会是由全部免纳军役税的地产主组成的，他们当然想继续免交人头税，却也同样用了些最暗淡的色彩描述军役税给人民带来的苦难。他们将军役税的弊端，用一幅可怕的图画绘出来，还费尽心思地大量印制。他们所说的话有的对人民表示同情，也有蔑视人民的语言。他们对于人民，既同情，又瞧不起。

上基耶内省议会为了农民的事业展开激烈辩论，却称农民为无知粗野，把他们说成好闹事、性格粗暴、没修养的家伙。蒂尔戈曾经为人民做了很多好事，但他也是这样看待农民的。

这些在文件中的恶言冷语在那些即将公布于众的、让农民亲自阅读的法令上都可以见到。就像在欧洲的加利西亚地区，上下层的人民使用不同的语言，因此下层人民听不懂上层人民说的话。在18世纪，封建法学家对农民常常表现出来、他们先辈所不曾有的仁慈、温和、正义感。当然，在一些地方他们也会说"卑贱的农民"。由此可见，这些对农民的称呼正如公证人所说，由来已久。

随着1789年的到来，对人民悲苦的同情渐渐强烈，也更轻率。在我手中拿着的是一些1788年初诸多省议会颁发给不同教区人民的通告，在这里可以详细地找出对人民可能提出的所有申诉。

这里有一份通告由一位神父、一位大领主、三个贵族和一位资产者共同签署的，并且以议会的名义执行它。议会向各个教区的理事下达命令，要求他们召集农民并强迫他们发表对征税的途径和方法的意见。“我们大体上知道农民讨厌大多数的捐税，特别是盐税和军役税，然而这些对他们的生活有什么后果还不十分具体。”省级议会的好奇心不止如此，他们也想清楚地知道各教区哪些人享有特权及内容，包括贵族、神父、平民百姓，甚至是所有特权的精确内容。比如，免税人的财产价值多少，是不是居在他们的土地上，教会财产的价值是多少，或者像当时那样说，有多少永久管业基金。所有的这一切都不能让议会满足。他们还想知道，如果捐税平等，特权阶级应该缴纳的那部分捐税，军役税、附加税、人口税、劳役，大概数额有几何。

所有这些都在通过讲出给他们带来苦难的罪魁祸首，揭示出他们小部分的不幸，来鼓励受害者进一步反抗，让那些贪婪、嫉妒和仇恨的怒火熊熊燃烧。人们好像完全忘掉了扎克雷起义、铅锤党和十六人委员会，就好像从来不知道法国人的性格。他们在安宁时，是世界上最温和、最仁慈的民族；一旦出现暴力冲突，他们将成为最野蛮的民族。

然而很遗憾，我没有得到记载人民对这些问题所作的答复的文件，但我还是找到了一些资料，足以让我们知晓这些报的一般精神。

在这些文件中，写有每个特权者的名字，不管是贵族，还是资产阶级都一一注明。他们的生活方式也有描述，但更多的是批判。人们费心思地评估这些人的财产价值；还有很多涉及特权的多少及性质，以及他们对同村的人民所欠下的债进行的深层的讨论。欠下的租金用庄稼作抵押，人们对特权者的这些收入很是羡慕，没有人能分享这笔财富。教堂神职人员的收入，也被称为“工资”，总以人员少、数量多而闻名。人们总是抱怨教会里的每项服务都要收取费用，甚至穷人的安葬也要交钱。不公平的捐税制尤其糟糕，欺压人，而且十分残酷。在这里所有的税收、所有的人都被批判，他们怒气冲天，语言暴躁。

他们这样说：“间接税太可恨，收税官到每家来清查家产，没有一丝尊严。没有什么在他们眼中不可侵犯。印花税繁重，军役税更甚，收税官极其残暴、贪婪、折磨穷人，无所不用其极。执行人员与他半斤八

两；没有谁可以免受其暴行摧残。收税官为摧毁可能对被压迫者的同情，不得不去伤害他们的邻居。

这份调查不但预示了大革命的到来，而且它本身就具有一定的革命性。它早已经用革命的语言，展露出它的本来面目。

16世纪的宗教改革和法国大革命有诸多不同的特点，其中有一点备受瞩目。那就是在16世纪，大多数的贵族出于野心或者贪婪，都参与了宗教改革；与他们相反，人民却是因为信仰，所以参加宗教革新并非为了利益。在18世纪，情况显然不同，正是被无私的信仰和慷慨的怜悯感动了贵族阶级投身革命，而激起人民反抗的是急于改变受苦受难的强烈欲望。前者的热情最终点燃了和武装了后者的怒火和贪欲。

第六章　政府对人民进行革命教育的几点做法

长时间以来，政府都努力地在人们的大脑中灌输和确立一些革命思想，这些革命的思想敌视个人及私人权利，更倾向于暴力运动。

要用怎样的轻蔑态度对待那些最古老、外表上最根深蒂固的旧制度方面，法国的君王率先给臣民们确立了榜样。路易十五用改革和恶习，也用他的活力与懒惰动摇了君主专制的根基，加快了革命进程。当人们亲眼看到几乎与君主制一样古老、一样不可动摇的高等法院衰落和瓦解时，他们就开始隐隐约约地意识到，一个充满暴力和冒险的动荡时代即将到来。到那时，一切皆有可能，没有什么因古老而受尊崇，也没有什么因新生而不能尝试。

路易十六在其统治的整个时期都大力倡导改革。

果然，大革命后来摧毁了一切旧的规章制度。事实上，路易十六在革命前已经预见许许多多旧制度已临近毁灭。他把一些最坏的部分从立法机构中废除，过后不久又恢复。这仿佛在表明他只想把它连根拔起，

再由别的人来打倒。

他亲自推行的改革中，有些部分准备并不充分，意外地动摇了那些古老的、受人尊重的传统，有时候还损害了人民已得到的权利。因此，它在为大革命扫清路上的重重障碍的同时，更向人民展示出靠自己的话他们能做些什么，改革亦是为大革命做了准备。国王和大臣们那纯洁无私的动机，反而加重了危害。因为最危险的榜样就是好心人用暴力去讨好人民。

更早以前，路易十四颁布敕令，公开宣告所有的土地都归国家所有，土地只能依据国家的条件转让出租，国家是唯一真正的土地所有者。其他的土地所有者只是占有者，他们不拥有完整的土地权，随时都会有争议。这种思想来源封建法律，然而一直到封建制度灭亡之后，才在法国被传授，而且法院并不认可。而且现代社会主义的中心思想就是从这里演化而来。看起来很奇怪，社会主义根源于君主专制制度。

路易十四以后的各朝各代，政府每年都会用更实用的、易懂的方式，教给人们应该鄙视私有财产。18世纪的后半期，政府对公共工程，尤其是对筑路非常热衷，它毫不犹豫地占据了各项工程占用的土地，拆毁了地上的房屋。那时的桥梁公路工程指挥和今天一样，喜欢笔直线条的几何美，如果现有的道路有些微的绕弯，就把它小心地拆除，而不是做出一个小小弯道，而这样将要穿过千家万户的不动产。而由于筑路而破坏或毁坏的财产大多数要么是很长时间才能赔付，或者干脆随便赔点完事，甚至分文不赔也是很常见的。

下诺曼底省议会从总督的手在接管政府的时候，发现20年以来，被政府以各种名义征收修路的土地都没有得到补偿。政府长期以来积攒下来的债务在这个法国的小角落竟有25万里弗之多。而这些受害者中，大的地产主数量很有限，而土地被这项措施弄得四分五裂、深受其害的小地主们为数众多。他们每人都从泣血的经历中学会了，在公共利益与个人利益冲突时，个人权利一文不值。

他们把这一理论牢记在心，并用于他人而为自己谋利。

以前，大多数的教区都曾设立了慈善基金会，它们的目的正如创建

者所希望的那样，去帮助教区的居民们。这些基金会大部分在君主制末期被摧毁，或者因御前会议的裁定而改变了最初宗旨。通常，村子里的这部分资金有用于济贫院。与此同时，济贫院的财产被以它的创建者从未想到的或者从不会采纳的方式发生改变。在1780年，一道敕令准许所有这样的机构把先前那些要被永远保存条件下捐赠的资产进行出售，收益属国家所有，国家支付年金。

这种做法据说是为了更好地利用先辈们几代人的慈善行为。人们忘记了，教唆人们破坏活人的个人权利的最佳办法，就是丝毫不顾死人的意志。旧制度下的政府当局对这些死去的人表现出的轻蔑无人可比。特别是这些当局者从不曾表现出英国人的那种谨慎的顾虑，英国人赋予全体公民所有权利帮助他们完成最后的心愿，因此英国人对死者的尊敬高于活人。

征集制、食品强制买卖、最高限价，这些措施在旧制度的统治时期都曾出现过。我发现，在饥荒的年月，行政官会提前对农民将要上市出售的产品设定价格。如果农民因害怕这种强制出售商品而不在市场上出现，他们就马上发布命令强迫其上街或是直接罚款。

然而，没有哪种教育形式能比刑事法庭对人民的判决形式更具毁灭性。穷人们反抗富人的侵害已经远比我们想象中更有保障，但他们在与国家的较量中，如同我在前面所讲的那样，他们只能诉诸法庭，找到特别法庭、找到有偏见的法官，接受仓促而虚假的诉讼程序，接受不得上诉的假执行判决。

?“骑警队队长和他的副官被召集起来，预防饥荒时可能引发的骚乱与聚众闹事，用这种方式来注定案件的审判和裁决宣判无效，由法院院长决定，禁止上诉。国王的权威禁止所有法庭对此案进行司法干预。”在整个18世纪，这项御前会议的判决都具有效力。通过查阅骑警队的笔录，我可以了解，在这样的情况，被怀疑的村庄会被连夜包围，天亮前被闯入家中，在没有任何搜查证的情况下农民们很可能被拘留。而且这些被拘留的农民要很长时间不允许与法官见面，虽然法律明明规定，任何被指控的犯人要在24小时内被审问。这条法律在当时和今天一样不正规，也得不到遵循。

一个温和而又为大家认可的政府就这样每天都在向人们传授非常适合革命时期，同时又利于专制的刑事诉讼法。政府一直开办此类的学校。旧制度就让下层的人民接受了这种危险的教育。即便蒂尔戈也在这方面向他的前辈们效仿学习。在1775年，他的新谷物法被高等法院抵制因而在乡下发生骚乱，他说服国王颁布法令，夺去普通法院的司法权，又把叛乱者送往重罪法庭。该法令如下：“重罪法庭的初衷主要是用于镇压民间的动乱，快速处理，以杀鸡儆猴。”此外，凡是远离本教区的农民，又没有教区神父或者市政官的批准允许，都将遭到追踪、逮捕，像流浪汉一样被审判，无上诉权，也无特赦权。

由此可见，在18世纪的君主专制中，惩罚的形式尽管很可怕，而刑罚还是相对温和的。这个政府比起伤害人民，更倾向于恐吓；或者说，人们因为习惯和冷漠才变得专横强暴。然而这种快速司法的偏好只会增加。越轻的刑罚，人们越容易记不起怎么进行审判宣判的。温和的判决隐藏了诉讼程序的可怖。

我获得事实后敢说，革命政府机构采用的许多诉讼程序，大都是从旧例那儿演变而来，都曾经是旧君主制最后二百年间对下层人民采用的措施。旧制度给大革命提供了许多的形式，大革命加进去的只不过是它的残忍而已。

第七章　一场伟大的行政改革何以成为政治革命的先导，有哪些后果

政府形式还没有改变，但众多规范个人生活和行政事务的附属法律却已经废除或修改。

行会理事会被破坏，接着又局部地、不完全地恢复，深刻地改变了工人与雇主间的旧有关系。这些关系不但与以前不同，而且是不确定的、不自然的。主日警察被摧毁了，国家的监督机制尚未坚实建起，手

工业者的处境很艰难且是模糊不清的，不知道政府和雇主，谁来保护自己，谁来监督。整个巴黎的下层阶级猛然堕入一种令人不安的无政府状态。一旦人民重新出现在政治的舞台上，后果将会是更严重。

大革命的前一年，国王的一道敕令扰乱了整个的司法系统，废止了许多原有的法庭，创建了一些新的法庭，所有的管辖权规程都被更新。现在，就像我在其他地方说过的那样，在法国有太多人参与审理案件和执行审判中。事实上，整个的资产阶级都直接或间接地与法庭有关系。所以，法律的直接影响就在于突然间扰乱了千家万户的地位及财产，使这些家庭突然发现自己处在一种全新的、充满危险的境地之中。该法令给诉讼当事人带来不便，因为他们在这场司法革命中，很难找出哪些法律适用于他们，哪个法庭进行审判。

从严格意义上来讲，在1787年政府自身提出的激进的改革，首先使公共事务变得混乱，然后又在公民中引发骚乱，让每个家庭的生活陷入麻烦。

我曾说过，法国四分之三左右的地区，也就是各财政区之中，所有事务都托付给一个人，那就是总督。总督的行为不仅不受监督，还可以独断专行。

在1787年，人们在总督身边设置了省议会，总督变成真正的地方官。每个乡村，都设置由选举产生的镇政府取代旧教区的议会，它在大部分情况下还将理事会取而代之。

这项立法与以往的法律截然相反，它改变的不仅是社会事务的正常秩序，还包括了社会个体之间的相对地位，人们认为它会以同样的方式在各个地区同时实施，而丝毫不用考虑先前的惯例和各省的特殊性。这个旧政府已经拥有大革命中央集权的诸多特性，它很快就会被大革命所推翻。

我们能清楚地了解习俗对于政府机构的影响力如何，对比那些新鲜、简练的全新法律，人们觉得长期沿用的模糊复杂的法律更为顺手。

在旧制度统治时期，法国有各种各样的权力，省和省之间亦不相

同，这些权力既不稳定，又无界限。所以，常常出现权力的重叠交叉。但是，最终人们还是建立了一个有规律且极其方便的秩序；那些为数不多的新权力，虽然仔细进行界定，却终究大同小异，因而很快地就卷入了巨大的混乱之中，互相的抵触、混杂、抵销，形同虚设。

另外，这项新法有一个致命的不足，单单这个不足，就足可以使它的执行举步维艰，特别是在最初。因为它的所有权力都属于集体。

在旧君主制统治下，人们只知道两种治理方法。如果政府被托付给一个人管理，那么他的行动无须任何议会的批准；如果托付给议会管理，比如在议会制的省份或城市，行政权力并不会专门委托给个人，议会不但管理和监督行政部门，而且还以自身名义或通过任命委员会进行管理。

法国人只知道这两种行政形式，所以当他们抛弃一种的时候，就必须采用另一种。然而，很奇怪在这样一个如此开明、公共管理长期占据领导地位的社会里，没有人会想到把两者结合使用，从不曾想到将执行权力和监督权利相区分而不是拆分开。这个思想看上去简单，却从未出现过，一直到了本世纪，人们才发现。从某种意义上来说，这是在行政管理中我们可以称之为我们自己的唯一的大发现。很快我们就会看到反其道而行之的后果。行政习惯被带进了政治，遵循旧政府传统，又对它厌倦；国民会议中推行了这项制度，本是三级会议省或城市小市政府采用的体制；它曾一度是政府管理中的一个负担，突然之间却成恐怖的发源地。

因此，在1787年省议会取得了自治权，在此之前是总督一个人的独断专行；通过中央政府的授权，他们分摊军役税和监督征收；决定要承担哪些公共工程，并对其执行实施管理。省议会直接管辖公路和桥梁工程局的所有官员，上至监察员下到劳工。议会要把下属的工作做出规定，把他们的工作汇报给大臣，并提议大臣该向他们发放什么样的补偿。地方政府的监督工作几乎全部由议会负责。比如，他们在所有的诉讼中享有初审权，以往这些权力由总督掌控。上面所说的职权中，有许多并不适合一个集体、不负责任的政权，何况即将掌管政权的又都是些初次执政的人们。

如今，总督既无权势又无地位，却仍然保留其位置，终于一切都陷入了混乱。总督被剥夺了统揽一切的权利，又被赋予帮助和监督议会的权力。好比是一个被免职的高官竟然有朝一日理解剥夺其官职的立法精神，并协助其实施。

同理，人们也是如此对付总督代理的。在他的旁边，设立一个区议会取而代之，区议会接受省议会的引导，依据相同的原则进行管理。

我通过1787年的立法法案和省议会的各种记录了解到一切，它表明议会从诞生那一刻起，就陷入了与总督的明争暗斗之中，总督们老谋深算，常常用他们强大的经验让继任者手足无措。在这里，我们发现了一个区的议会在抱怨，它费尽九牛二虎之力才从总督手中把文件夺回来。在那里，是总督在控诉区议会成员，说他们企图剥夺法令赋予他的权利。他向大臣申诉，大臣常对此不作答复或支吾了事，这个问题不管于他还是于别人都是新问题。有时候，区议会作结论说，总督没有认真履行职责，他建造的道路布局混乱且保养不力，他任凭所管辖的村落毁灭却不闻不问。区议会常常被一些不熟悉的法律困扰，只能四下里征询意见，犹豫不决。欧什省总督声称有权质疑省议会，虽然省议会授权公社自行征税；省议会则断言，关于这个问题，总督有权提出建议，却无权下达命令，同时它又向法兰西岛省议会征询。

这些互相指责和意见的交换过程，经常使得政府的工作进程极其缓慢，甚至停滞。在这个时候，公共生活看起来毫无保障。洛林省议会这样说道：“事务停滞不前。”它的话正反映其他许多省议会的心声，“所有心怀善意的公民都会感到悲伤。”

也有一些另外的情况，新的管理机构因过于勤勉和自信出现失误。所有的一切都充满了不安定和突发的热情，因此他们试图一举而改变旧的方法，一下子匡正积年沉疴，再不受那年长日久的嘲讽与谩骂。如今，其借口是他们的职责是监督村庄，他们试着自己管理事务，一句话，他们本想使一切改善，结果却弄得一团糟。

假如我们愿意冷静地思考，在法国政府长期占据的重要位置，它牵涉的无数影响巨大的利益群体，他们或者依靠它或者需要它的合作。试想一下，个人是如何地依靠政府而不是自己去冒险取得成功，促进工业

发展，维持生活，开辟和维修道路，维护安定，保障福利。如果能考虑到这些，人们定会明白，政府受损害将致使无数人自己受损。

新机构的缺陷在村庄比其他地方更显而易见。在那里，它不仅扰乱了各种权力之间的关系，又突然间改变了人们的相互位置，从而导致所有的阶级互相敌视。

在1775年，蒂尔戈向国王建议在农村改革管理方式的时候，正如他亲口对我们所说，他面临的最大麻烦是捐税摊派的不平等。因为，在教区事务中，首要问题就涉及税收的评定、征收、使用，人们的纳税方式也各异，有的还享有豁免权，因此如何才能把一个教区的人们全部召集起来讨论这一问题，而后采取统一行动呢？每个教区都有免税的贵族和教士、交部分税额或者全免的农民，其他人是全额交纳，就构成三个差异明显的区域，每个区域都要自己的管理机构，问题的解决困难重重。

事实上，没有哪个地方的捐税能比农村如此的不平等、居民更分散。居民们分成独立的集团，并且是相对敌对的集团。如果在村镇设立一个集体管理机构和他们自己的自由政府，首要问题就是统一每个人缴纳的税额，缩小阶级差异。

改革于1787年终于实施，而当时人们并不是这样做的。在教区的内部，原有的等级划分依然如故，税收保持不平等，只是管理机构的所有工作都移交给选举团。这样做就直接出现一些极其离奇的后果。

就选举权而言，在选举市政官的议会上，本堂神父和领主不能出席；因为他们是贵族和教士等级；这里被选举的官员应该是第三等级的代表。

然而，只要市政委员会选举成立，本堂神父和领主即自然成为在席成员，那是因为如果在教区把这两类显赫公民排除在外，显然不合适。领主们尽管无权参加选举，却能主持会议，但不能参与决策。比如，在人们制定和摊派军役税时，本堂神父和领主也无权投票，他们不是都被免除交税了吗？同理，市政委员与人头税无关，这仍然需要总督，由其按特殊的方式作出决定。

市政委员会主席被孤立于他要领导的机构之外，因为人们担心他在议会中发挥间接影响，从而对违背其他等级的利益，甚至他的佃户的投票权亦被剥夺。通过在这个问题上的商讨，省议会觉得这样的要求很公正，且完全与原则一致。教区里的其他贵族都不被允许参加平民市政员会，除非农民选举他们，然后他们被提名，并标明他们只代表第三等级。

领主出现在议会中，只是为了展示他对昔日部属的臣服，实际上现在他们成了他的主人，而他现在更像他们的阶下囚而不是什么首领。议会把他们召集起来，其目的好像不是要他走到一起，而是让彼此看清楚他们有多大的区别，他们的利益有多么对立。

行会理事是否还是一个只在被压迫时才会履行职责的毫无威信的官员吗？还是他的地位已经随着他仍是主要代理人的社区得到了提升？没有人知道答案。有一封1788年的某个村庄执达员的书信，他在信中对人们选举他作为行会理事大为恼火。他这样说：“这是违反行会理事职务享有的所有特权的。”总监答复，认为这个人的思想必须改变，他说：“告诉他被他的公民选举为行会理事是一种荣耀，不管怎样，新行会理事与以往作为官员的理事是不同的，他们会得到政府更多的尊重。”

另一方面，当农民成为国家的一种势力时，教区里的贵族和显贵们一下子与农民套起近乎来。巴黎附近的一个村庄领主，也是高级法官的人抱怨说，他也是教区的居民，然而国王的敕令禁止他参与教区议会的议程，其他的人们则赞成他“出于对公共事业的忠诚，甘愿履行行会理事的职责。”

这一切都来得太迟了。正当有钱阶级的人们慢慢地向农民走近，想要和他们打成一片，而农民却缩回手去，回到以前被孤立的状态，据守不出。有些地方的议会拒绝其领主的参与，另外一些议会则十分挑剔，不愿意接受富有的平民。下诺曼底省议会的评论说：“我们了解到了很多市议会拒绝接纳那些在本地区拥有土地却不在本地住的人作为议员，虽然这些人绝对有资格参加议会，其他的一些议会还拒绝在他们的地区没有财产的农民。”

结论是，甚至在人们改革那些管理国家的主要法律以前，次要的法

律就已经充满了新奇、模糊、相互冲突。那些长久保留的从根基上开始动摇了，再没有哪项规章制度不被中央政府废除或修改的了。

当时，大革命之前，法国对所有行政制度和习惯都进行了突然的大规模的改革，如今人们已很少谈到它，但是在当时，它却是一个伟大民族的历史上最大的动荡之一。这是第一场革命，它对第二次革命有着巨大的影响，直接导致了第二场革命前没有同类，后没有同胞。

在英国，第一次革命推翻了国家的政治机构，并且废除了君主专制，然而它只对次要的法律有表面上的影响，习俗和惯例则丝毫没有改变。司法和行政机关都保有原来的形式，继续一如既往地做事。据说，在英国内战高潮时期，有十二位法官一年两次地巡回刑事法庭。因此，革命的影响受到了限制，英国的上层社会尽管受到震荡，却仍保有坚实的根基。

1789年以来，在法国，我们亲眼经历了许多彻底改变整个政府结构的革命。大多都是暴力的、非常突然的革命，它用暴力公开反对法律。但是接下来的动乱并没有持续很久，也没有蔓延。因此，国家的大多数地区几乎不受影响，对一场即将到来的大革命几乎不曾察觉。

其原因就是从1789年开始，在政治动乱之中，行政结构体系仍保持原样不变。人们改变的只有国王的人选和中央政府的形式，处理事务的日常流程不变。在涉及自己的小事方面，个人仍必须服从于规定和习惯。依赖于长期打交道的次级政府，通常会和一些官员交涉；虽然每次革命都只废除了政府的名头，其躯体完好无损。同样的官员实施同样的职能。官员能通过政治法律传达他们的精神与经验。首先他们以国王的名义进行判断、审理，然后以共和国的名义，最后以皇帝的名义。再然后，风水轮流转，他们又开始为国王、为共和国、为君主进行审判和执政工作，依旧是同样的人、同样的方式。因此，主子的名字有什么要紧？他们的职责与其说是做一名公民，倒不如说做合格的行政官和法官更合适。因此，只要渡过了最初的动荡，国家看上去没有什么变化。

大革命爆发的时候，尽管政府处在从属的地位，却留给人们最深的感触。对他们的财富产生最大、最持久影响力的政府被彻底推翻了。国家政府一夜之间更换了所有官员，先前的原则也随之改变。一开始，大

革命对法国的影响并不大，每个法国人都经历了一次小小的个人波折。每个人的处境都受到影响，习惯被打乱，工作受到阻碍。而在总体上，那些重要的事务仍保有一定的规律，只是在一些日常社会问题上，没人知道该听命于谁，该往哪走，谁该怎么做。

既然整个的国家每一部分的平衡都被打破了，那么最后一击足可以摧毁这座巨大的建筑，并掀起历史上最大的动荡，引发最可怕的混乱。

第八章　大革命如何从既有现实中自然而然爆发

在本书的尾声部分，我想把到目前分别描述的一些特点归纳总结，最后看看大革命到底是以怎样的方式从我刚为之画像的旧制度中自然而然爆发。

要清楚，在法国封建专制没有能力在不带来危害或者是激起愤怒的基础上，进行自我保护和自我服务。这样看，人们就不会感到惊讶，这场如此猛烈地摧毁欧洲古老旧制度的伟大革命会在法国而不是其他地方爆发了。

当我们注意到贵族们失去了以往的政治权力以后，无法再像封建欧洲的其他国家那样管理和领导人民，他们不仅被保留下来，还极大地增加了金钱上的豁免权以及个人享有的利益。这也仅为法国所独有。贵族已成为从属阶级，却仍旧享有特权，或者正如我们祖先所讲的那样，他们越来越不像贵族，更像是种姓。它的特权让法国人无法理解，也让法国人憎恨。难怪民主的嫉妒之火在法国人的心里燃烧得如此猛烈，至今不衰。

最后，如果人们能想到，这个贵族把中产阶级从内部排斥并分离出去，对人民冷漠疏离，在整个民族中完全成了孤家寡人，表面上看一军统帅，事实上只是光杆司令而已，人们就会明白，有千年历史的贵族，为何会在一夜之间被彻底推翻。

在前面我已阐明，王室政府是如何废除了地方自治，收回了法国四分之三的地方权力之后，控制着不论大小的所有公共事务。我在其他地方也做过解释，作为一个必然结果，巴黎是怎样从一国之都而变成了国家的主宰的，或者说巴黎怎样成为整个国家的代名词的。在法国有了这两个特殊的事实，就足以说明为什么一次的暴乱就可以完全摧毁承受了几个世纪动乱的君主制，在它倾覆的前夜，在那些想要推翻它的人们看来它依然如此坚不可摧。

因为法国是全欧洲政治生活完全被扼杀最长时间的国家之一，在法国，个人完全失去了处理事务的能力、审时度势的习惯，以及人民运动的经验，并且几乎使“人民”这一概念也要消失，很容易想象，全体法国人是如何在没有丝毫预见的情况下突然陷入了一场可怕的运动中的。那些受革命威胁最大的人们走在队伍最前头，开拓着注定要把他们卷入革命的道路。

因为没有了任何自由制度，也就没有了政治阶级，没有了活跃的政治团体、没有了有组织和首领的政党。又因为缺少了这些普遍的政治势力，公共舆论一旦苏醒，就好像觉得自己正被哲学家所引导，人们应该可以预见，大革命不是被一些具体事件引导着，而是以许多抽象的原则和普遍性理论作指引。人们能看到，革命者并不是抨击那一个接一个的坏法律，而是对所有的法律都进行攻击。作家们头脑中的新的政府制度将要取代法国古老的旧组织形式。

教会与将要被摧毁的旧制度结构混合在一起，因此很清楚，大革命在推翻旧的尘世政府的过程中必然地也要扰乱宗教。从那时开始，谁也说不出这些革命者的思想从宗教、习俗和法律对人们想象力的约束中解放出来以后，这些革命者将做出什么样惊人的莽撞行为。

然而，只要是认真研究过法国现状的人就可以预见到，在法国，没有哪种鲁莽的行为没有被尝试过，没有哪种暴力行为不被接受。

“什么！”伯克在他的一本雄辩的小册子里叫喊着，“找不到一个人能为最小的教区抗辩，而且也找不到一个人愿意替他人担保。每个人都待在家中束手就擒，不管是因倾向王权主义、温和主义，还是所有别的什么东西。”伯克没有意识到他所惋惜的君主制，曾在什么样条件下使我们

不得不面对新的统治者。旧政府剥夺了法国各阶级的人民互相帮助的能力和愿望。在大革命到来的时候，若想在法国找到十位能够纪律严明的并肩作战、保护自己的人，也是枉然。中央政府被认为能保护自己，在王室把中央政府交给有主权却不负责任的议会时，这个曾经温和的议会变得可怕起来，没有什么可以片刻地阻止或者延缓它的步伐。君主制消失以后，议会变得无所不能。

没有哪个时期能像18世纪那样，被广泛提倡和彻底接受：宗教宽容、统治者温和、人道甚至能称得上仁慈。作为暴力精神最后流放地的战争权利也受到限制，而变得缓和。但是，在如此温和改良的社会怀抱中，却爆发一场野蛮的大革命。但是，温和的改良并非假象；因为大革命的怒火稍微减弱，人们就发现同样的温和风尚就立刻席卷了法律界，进而渗透到一切政治习惯中去。

法国大革命最奇怪的特征之一就是，温和的理论与暴力的行动之间的差别美。要是人们观察到了，这场革命的根基是国家中最有教养的阶级铺垫的，由最粗鲁和最野蛮的人们付诸实践的，就不会对它的特征感到惊讶。因做铺垫的阶级人们相互孤立，达不成什么共识，与人民也没有联系，因此，旧的政府一旦被摧毁，人民也立即掌握的领导权。在人民没有自己掌权的地方，至少会向政府灌输其思想。另外，如果我们考虑人民在旧政权统治下的生活方式，就很容易想象人民将如何做。

人们处境的特殊使他们具备诸多罕见的美德。人民很早就是自由人，拥有自己的土地，彼此独立，不再依赖任何人，因而他们显得有节制和自负。他们习惯了劳动，对生活中的享受很淡然，能忍受最大的痛苦，困难面前坚定不移。他们是单纯而刚强的种族，很快就成为欧洲最为强大的军队，横扫欧洲大陆。同样的原因使他们变成一个危险的主人。数世纪以来，他们独自承受耻辱，过着被隔绝的生活，默默忍受着偏见、嫉妒、仇恨，残酷命运使得他们冷酷无情，他们既能忍受一切，也能把这所有加之于人。

就是这些法国人民掌握了政府，并承担了完成大革命的事业。理论已在书籍中出现，人民就要负责实践，他们改变作家的思想以适应自己的愤怒。

认真研讨过18世纪法国历史的人们，在阅读本书时，将会看到两种出自不同时代、从未指向同一目标在人民内部发展起来的激情。

一种激情渊源更远更深，那就是对不平等的猛烈而不能抑制的憎恨。社会中存在的不平等就是它产生和滋长的根。只要有不平等，它就会被激发，拥有源源不断的力量，引领着法国人民去摧毁中世纪残留的一切，扫清道路，建立一个人人平等、彼此相像的社会。

另一种激情则出现较晚，根基不深，它促使法国人一要生活平等，二要自由。

在旧制度的最后时期，这两种激情同样的真诚、同等的强烈。大革命爆发了，两种激情碰撞，暂时融合在一起，相互借助能量，最终点燃所有法兰西民族的心中之火。这就是1789年，这是一个缺乏经验，却充满慷慨、热情、刚毅和恢弘的时代，它是一个不朽的记忆，在经历了这个时代的人们和我们都消失，后来的人类定会永远地羡慕、赞美、崇敬、仰望这个时代。那时候，法国人就以他们的事业甚至自身而骄傲，他们相信自己能自由平等的生活。建立了民主制度，到处都是自由的机制；粉碎了把人们割裂为种姓、行会、阶级，清除了使他们的权利比自身处境更不平等的旧立法。他们把代表君主成就的最近的法律予以废除，因为它剥夺了全体法国人民的自由，让每个法国人生活在政府的监控之中，充当他们的导师、监护人，还有压迫者。中央集权制度和专制政府一并灭亡。

然而，大革命的发动者，年轻有为的那一代人，慢慢死亡或者衰弱时，正如通常发生进行类似事业的那些人一样，当对自由的热爱遵循同类的事件自然顺序前行，在无政府状态和人民专制因为挫折而变得软弱时，当慌乱的民族摸索着寻找他的主人时，专制政府便有了好机会重新建立，这些机会是那位天才轻而易举地发现的，他就是后来的大革命的继续者，也是大革命的摧毁者。

旧制度实际上已经拥有了许多现代的机构体制，它们对平等并不相违背，很容易就能在新社会中找到位置，它们却又为旧制度提供了诸多大帮助。人们在其他制度的废墟里找寻它，并发现了它们。他们以前造就了那些让人们分化、屈从的习惯、情感和思想。现在，人们将给它重

生，并有求于它。

中央集权被从废墟中挽救出来，并重新被恢复；它获得重生的时候，那些曾经限制它运转的所有东西尚未苏醒，所以，在刚刚被推翻王权的民族的腹部突然产生出一个比我们的诸多君王曾经推行过的更庞大、更完备、更绝对的权力。这样的实践如此胆大如天，它的成功将史无前例，因为人们只想眼前的，而忘记过去的事物。统治者倒台了，然而他的事业之中最为根本的东西依然在；他的政府垮下了，他的管理机关仍然活着。从那时起，无论哪个妄图推倒绝对的权力，他只不过都是把自由的头颅放置到一个受奴役的身体之上。

从大革命开始时至今日，人们很多次都看到酷爱自由的身影时隐时现，再隐再现；如此地反反复复，不知多少次，永远缺乏经验，处理不当，很容易沮丧、被吓倒、被打败，肤浅而易逝。同一时期，酷爱平等始终在人们的内心深处占据着，它最先征服人心，始终与我们最宝贵的情感紧密相拥。酷爱自由随着不同的事件而变化，时而强烈时而舒缓。酷爱平等一如既往，到了固执、盲目、狂热的程度，随时准备着为它付出所有，随时支持和讨好它的政府提供专制制度统治需要的习惯、思想和法律。

对于只关注大革命本身的人来说，法国大革命将是一片黑暗，只有革命以前的各个时代中方可找到照亮大革命的光明。如若不是对旧社会、旧政权的法律、弊端、偏见、苦难和辉煌清晰的透视，人们就不会理解旧制度灭亡以后的60年间法国人的作为。然而只理解了这些尚且不够，还需要深刻地理解认识法兰西民族的本质特征。

在我考察法兰西这个民族自身的时候，我不得不承认，这次的大革命比历史上任何事件都惊人。这个民族充满着对立，如此爱走极端；这个民族不受原则指导，任由感情支配；这个民族总是出人意料得更好或更坏，它的水准时而低于一般，时而超出一般；这个民族天性不可动摇，两三千年过后，我们依然能看出它现在的模样；这个民族思想品位、好恶如此善变，到最后变成什么样子恐怕自己也无法想象，它对刚做完的事情会很吃惊就像个陌生人；这个民族喜欢深居简出，最爱因循守旧，然而若是有谁非要他们出来做事情，他就甘愿闯天涯、无畏无

惧；这个民族性情桀骜不驯，它适应君主的专横或强暴统治，却不愿接受自由的政府；这个民族时而逆来顺受，时而俯首帖耳，连长期受压迫的民族都为之惊叹；这个民族没有反抗时，一根线就可以被牵着走，一有人反抗他们立刻失去控制；这个民族总让主人受蒙蔽，要么过分地重视他们，要么低估他们；这个民族从没有自由到决不会被奴役，也从未奴化到再没有力量砸碎枷锁；这个民族适合做所有的事情，战争最出色；这个民族对机会、力量、成功、辉煌和喧闹的崇拜胜过真的光荣；这个民族尊崇英雄主义胜美德，仰慕天才胜过认可常识，它更擅长宏伟蓝图的描绘，拙于圆满完成伟大的事业；这个民族在欧洲各民族中最具荣耀，也最危险，天生适应变化，时而让人羡慕，时而被人憎恨，时而要人怜悯，时而使人恐惧，然而从不曾让人面无表情。试问，除了法兰西，世界上还有这样的民族吗？

由此可见，只有法兰西民族才能造就一场如此突然、如此激进、如此迅猛，同时又是如此反复、如此矛盾、如此对立的大革命。若是没有上面的原因，法国人民不可能做得到，然而必须说明的是，这只适用于法国革命，而所有原因加在一起也不能去解释法国之外的其他地方的革命。

现在，我已经站在了这场值得纪念的大革命的大门前，而我并不想走进去。以后我或许会这么做。那时，我将抛开大革命的原因，去考察它自身，我也会在最后大胆地评判由此而建立的社会。

好多书下载网

社会契约论

好多书下载网

译序

文明时代的一切思想在不断向前发展，即使是对人类最有益的最杰出的著作，在经过一段时期之后，可能也会由于更新的发现而减少它原来的价值。但有些却不会，时间的推移非但不会减少它的光彩，反而会历久弥新，不断焕发新的生命力。无疑，本书就是这样一部伟大的著作。

这本产生于18世纪的政治理论书籍从它诞生之初便不断被编者出版，被人们热读，直到今天，它的内容还在不断被引用着和争论着。这本叫做《社会契约论》的不足十万字的薄薄小书，有如此魅力长留于世，何以然？

本书的作者让•雅克•卢梭（1712-1778）生于瑞士日内瓦，但他大部分时间都在法国活动。卢梭思想活跃、多才多艺，在自然科学、文学、音乐、哲学、教育等领域都有很深的造诣。他是18世纪法国大革命的思想先驱，启蒙运动最卓越的代表人物之一。代表作主要有：政治性著述《论人类不平等的起源和基础》和《社会契约论》，教育专著《爱弥儿》，自传体文学作品《忏悔录》。卢梭经历坎坷，一生几乎都处于颠沛流离之中，还因为其著作触犯权威而屡遭驱逐和通缉，并遭到很多人的谴责唾弃，但死后却受人膜拜。正如尼采所说：“我的时代还没来到，有些人是为后世而生的。”古往今来，有识之士都在探讨如何建立一种合乎人类本性的最理想的社会组织形式。无疑，这本书对这种探索提供了一种新的途径。

《社会契约论》于1762年4月出版，它开篇便提出“人是生而自由的，却又无时不处在枷锁之中。”指明了人类对自由、平等的永恒追求，一问世便在欧洲社会引起了巨大的震动。这本书的中心思想是：人是生来自由和平等的，国家是自由协议的产物；一切主权和立法权都属于人民的集合体，政府只是这个集合体事务的执行者，并不拥有主权；一旦政府滥权，人民就有资格推翻它。

卢梭在书中为我们描摹出了理想之国的样子，这种理想之国却是一个很难实现的梦想，但这并不影响这部书的伟大，正如卢梭在文中所说的："难道明知道不平等是不可避免的，就不采取措施加以控制了吗？"的确，难道我们明知建立一个完全自由与平等的理想国度不可能，难道就停止对它的探索吗？

关于对社会契约思想的探讨，卢梭不是第一个，也不是最后一个，然而他恰恰生于一个伟大的时代。在他死后的第11年，法国大革命爆发，这本《社会契约论》便被作为革命者们所奉行的宝典。法国大革命的领袖罗伯斯庇尔对卢梭更是推崇备至，曾在卢梭生前专程登门拜访，向其讨教，在卢梭死后还献上了橡树叶的花冠。今天，在法国国民议会的大厅中，卢梭的半身像与美国开国领袖华盛顿及富兰克林的像相面而立，他所倡导的民主与自由更是深深地扎根于人们的思想之中。

卢梭不但是一个伟大的思想家，更是一个浪漫主义文学家。在这本书中，通篇都能感受到他那种抑制不住的热情在时时感染着读者，这或许也是这本书盛行不衰的原因之一吧。

二百多年过去了，在民主与自由的理念早已深入人心的今天，我们惊奇地发现，这本书依然可以作为指引众人前行的灯塔，因为民主与自由是任何文明的时代和任何文明的国度都无法避免的话题。我们有必要把这本小册子拿出来重读一遍，让民主与自由的种子在我们的心中长成参天大树。

能对这样一本伟大的作品重新加以编译，编者在深感荣幸的同时，也满怀惶恐与不安，但既做之，则安之，我们将以最大的努力来回报作者及先贤。对于书中的疏漏与不足，也恳请诸位读者不吝批评与指教。

最后引用托尔斯泰评价卢梭的话作为本篇的结束语："卢梭是不老的。"

是的，真理万岁。

好多书下载网

前言

这篇短论是我多年前想试图完成却没有完成的一部长篇著述中的一部分，由于当时没能充分认识到自身能力，这部长篇著述我已经放弃很多年了。在已经完成的部分中，本文是最有意义的，也是我认为最值得奉献给公众的，其余部分已尽悉毁去。

我写作本文意在探讨：从人类本身的实际情况着眼，结合法律的可能性，在公民社会秩序中是否存在某种合法又确切的政权准则。在探讨中，我会尽力将权利所许可的和利益所要求的结合起来，以使正义和利益两者并存。

在尚未证明我论题的重要性之前，我已经开始了我的研究。有人也许会问我：你如此热衷于对政治问题的论述，你是一位君主或立法者吗？我会回答：我不是。但这正是我做这件事的原因，如果我是君主或立法者，我将不会把这么多时间浪费在讨论上，我所做的，会是采取行动或保持沉默。

生为一个自由国度中的公民和这个政权下的一员，我明白我的声音对公共事务的影响是极其微弱的，但我既然拥有投票权，我就应该承担起这一项微小权力赋予我的责任。我所能感到欣慰的是，每当我对政府进行思索，我总会在其中找到新的理由，使我更加热爱我们的国家。

好多书下载网

第一卷 BOOK ONE

第一章本卷要旨

人是生而自由的，却又无时不处在枷锁之中。人类向来认为自己是万物的主宰，但事实上，他们比其他任何事物所受的奴役都要多。这种情况是如何发生的呢？我无法解释。我所能解释的是，这种情况是如何被合法化的。

如果只是考虑强力和由强力施加的影响，我会说："如果人民被强迫去服从，并且服从了，这样做很对；同样，如果人民可以打破这种桎梏，并且打破了，这样做更对。因为，人民正是依据当初夺走自己自由的方式来重新夺回自己自由的，所以他们完全有权利来重新获得这种自由。如果说这种方式不正当，那只能说当初夺走人民自由的方式也不正当。"社会秩序就是这样一种神圣的权力，它为其他权利提供了存在的依据。然而，这项神圣权力并非天然存在，而是建立在约定的基础之上，弄清这些约定是什么就是问题所在，但在探讨该问题之前，我必须首先论证我上述提到的观点。

第二章论最初形态的社会

在一切社会形态中，最古老而又唯一自然的社会便是家庭，然而在这种关系中，只有在孩子需要父亲养育时，才会依附于父亲，一旦这种需要停止，其中的天然依附关系便结束了。孩子从缘于依附关系而产生的顺从关系中解脱出来，而父亲也从对孩子的养育负担中解脱出来，这

时，两者都平等地恢复了独立状态。之后，如果他们还想继续保持原来的关系，这只是出于双方的自愿，就不再是自然的了。这时的家庭就只是靠约定来维持了。

可见，这种人类所共有的独立与自由，乃是人类自然天性发展的结果。人性的首要法则就是要维护自身的生存；人性的首要关怀就是要关注与其自身生存有关的事物。一旦一个人成长到具有理性的年龄，且能够决定适合自己的生存方式时，他就成为了自己的主人。

如此，我们可以把家庭比作政治社会的原始模型：社会的首领相当于父亲，社会中的人民相当于孩子；每个人都生而自由、平等，只有当为了自己利益时才会牺牲自己的自由。家庭和政治社会唯一的不同是：家庭中的父亲是为了爱才竭力去抚养自己的儿女，而在政治社会中，位高权重的首领当然不会对臣民有这种爱，他们通常是采取发号施令的方式来取而代之。

格劳秀斯[译注1]否认所有的人类政权是为了被统治者的利益才建立的，为此，他举了奴隶制作例子，他一贯的推理方式是采取已有的现实来作为判定权力的根据[原注1]。我们完全可以设想一种更合乎逻辑，而非更有利于专制君主的方式。

根据格劳秀斯的说法，究竟是全人类属于某一百个人，还是某一百个人属于全人类，这点尚属疑问；而在他的著作中，似乎是更倾向于第一种观点，这也正是霍布斯的看法。依据他们的这种观点，人类似乎可被当成一群群的牛羊；每一群都有自己的首领，而这些首领保护它们的目的正是为了吃掉它们。

就如牧羊人拥有比他自己放牧的羊群更优秀的品质，作为人群的放牧者，也就是人类的统领，也拥有比自己统领的人民更优异的品性。根据费洛的记载，罗马皇帝卡里古拉就是据此推理的，他得出如下结论：要么君主都是神灵，要么人民都是牧畜。

这位罗马皇帝的推论恰恰同霍布斯和格劳秀斯的推论不谋而合，实际上，亚里士多德早在他们之前也曾说过，人并不是生来平等的，一些人生而为奴隶，而另一些人却天生是统治者。

亚里士多德的这个说法是对的，但他却错将结果当成原因。出生于奴隶制统治下的人们，自然是生来做奴隶的，这毫无疑问。束缚在枷锁中的奴隶们失去了一切，甚至失去了摆脱枷锁获取自由的愿望；他们甚至变得喜爱自己的奴隶状态，正如尤利西斯们喜爱自己所处的卑劣环境一样[原注2]。然而，如果真的存在什么天然奴隶，那只能说是因为先出现了违背自然状态的奴隶制度。是强力创造了最初的奴隶，而懦弱使他们永远地成为了奴隶。

到现在为止我还没提到亚当王或诺亚皇帝，也就是那个把世界分成三大块的三个大君王的父亲，许多人甚至认为他们堪与萨士林的儿子做比较。作为这几位君主的后人，很有可能还是其中最正宗的支派，那么，我认为我亲爱的读者们应该对我的谦逊心存感激。因为考究起族谱来，何以知道我就不会是全人类最合法的国王呢？亚当是全世界最正当的国王，这点毫无疑问，这就如同鲁滨逊是他飘流到的那个荒岛上的唯一公民，他便是岛上的国王一样。这样的帝国有个极大的优势，就是君主完全可以安享王位，而不必担心叛乱、战争或篡位。

[原注1]“对公法的学术研究往往只是古人滥用权力的历史，对这些滥权的实例进行过详细的研究，会使人遭到误导，平添烦恼。”见阿冉松侯爵的《论法国及其邻国关系的利益》。

[原注2]参见普鲁塔克的一篇短论，题为《如果动物也使用理性》。

[译注1]格劳秀斯，17世纪荷兰著名政论家，他的研究范围相当广泛，涉及法学、政治学、文学、语言学、史学等，但使他享有盛名的是在法学方面，被人们同时尊称为“国际法之父”与“自然法之父”。主要著作有《论战争与和平法》（1625），《海上自由论》（1609）等。

第三章论最强者的权力

即使是最强大的人也不可能强大到永远奴役他人，除非他将强力转化为自己的权力，而将服从转化为别人的义务。由此“最强者的权力”便产生了，尽管这听起来颇具讽刺意味，实际上却已被确立为一项原则了。那么，我们是否还应该再重新详细解释一下这个名词呢？强力是一种物理性的力量，我看不出在它身上能产生什么道德。向强力低头，有时只是一种必要的做法，并非出于自愿，这顶多算是一种明智的行为而已。那么，在何种意义上，它变成一种道德上的义务了呢？

好吧，我们姑且假设这种所谓“最强者的权力”存在吧，但我认为这种假设的结果只能产生出一系列无法自圆其说的胡言乱语。因为一旦强力转化成权力，原因和结果便会颠倒，于是，当另一种强力战胜原来的强力时，这种新的强力就可以接替原来旧的强力所拥有的权力。如果人们的反叛行为得不到惩罚，那他的这种行为就成为合法的了。既然最强者永远正确，那唯一的问题就是如何成为最强者了。然而上述那种随着更强力的出现而消失的权力，又算什么权力呢？如果人们是因为强力才服从的，那就不存在根据义务而服从的说法了；如果施加在人们身上的强力停止了，那人们将没有其他服从的理由。可见，“权力”一词同强力并无关联，将它俩联系在一起纯属浪费时间。

“你应该服从权力。”如果将这句话解释为“你应该屈服于强力”，毫无疑问这条命令是合理的，但它很多余；因为谁都明白“向强力屈服”这条规则不会被人违背。比如：一切权利都来自于上帝，这点我承认；可世间一切疾病也来自于上帝，难道说就应该禁止人们去求医问药了吗？如果我在森林边上遭遇强盗，他用强力威胁我把钱包交出，假如我能采用一种方式把钱包藏起来，难道我的良心还会迫使我把钱包交出来吗？因为按上面的说法，强盗手中的枪也是一种“权力”啊。

话说到此，我们已经很明确地看到，强力根本不能形成权力，只有合法的权力才能使人们履行服从的义务。这样一来，我们又被带回了最开始提出的那个问题上。

第四章论奴隶制度

既然任何人都不拥有凌驾于他人的天然权力，而且强力也不会产生任何权力，那么人类的合法权威就是建立在契约的基础上了。

格劳秀斯说：“如果一个人可以转让自己的自由，成为另一个人的奴隶；那全体人民为什么不能转让自己的自由，成为国王的臣民？”在这段话中，尚存在一些不明确的字眼需要解释；我们就先拿“转让”一词来进行一下细致分析。通常，转让包括赠送或出售两个含义。如果一个人成为另一个人的奴隶，这绝不会是赠送，而是出售了自己，至少换回了生存权。但如果全体人民都把自己出售给国王，又能换回什么作为报偿呢？这个国王不但不会供养他的臣民，还会从臣民那里取得供养。何况，按拉伯雷的说法，国王所需的供养可不是那么一点点就能满足的。难道说臣民们以供养国王为条件，再将自己的自由双手奉上吗？那么我可看不出人民会从中获得什么好处。

或许有人说，专制君王会保证他治下的臣民的安全。就算这个说法是正确的吧，但如果这个专制君王同时是个野心家，所引起的与国外的战争不断，或者贪欲使他无休止地盘剥百姓，导致民不聊生，那这种后果岂不是比人民之间的争斗更严重数倍？那国内的安宁又有什么意义呢？如果人们要想获得国内和平必须以经历任何上述磨难为代价，人民能从中得到什么呢？住在牢狱里倒是很安全，就能说牢狱是一种很美好的选择吗？被囚禁在西克洛浦巨人族的洞穴里的希腊人处境也很安稳，但等待他们的却是一个个轮流被吞噬的命运。

如果说一个人愿意把自己奉送给别人而不求任何回报，这听起来无论如何都会让人感到不可思议。这种行为既不合常理，也没有任何意义，任何心智健全的正常人都不会这样做。倘若将这个道理推及一个国家，整个国家的人都这样做，那岂不成了疯子的国度？疯狂显然不能构成合理的权利。

就算一个人可以无偿奉送自己，但他却不能无偿奉送他的孩子。孩子身为人类，生来就是自由的；他们的自由属于自己，除了自己，任何人都没有权利来处置这种自由。当然，在孩子们长大成人之前，他们的父亲是可以为他们确立一些原则的，但这只是为了孩子能够更好地生存

和成长，并且要站在孩子的立场上；父亲绝不能无条件地剥夺孩子的自由，因为这是违反自然的，并且是在滥用父亲的职权。因此，一个独裁的政府想要取得合法的统治权，就必须使新一辈的国民自由地选择承认它还是反对它，这样才能合法，当然了，如果是这样，它就不能被称为独裁的政府了。

放弃自由就等于放弃了人性、放弃了自己作为人的权利，同时也放弃了自己的义务。对于一个放弃一切的人，是无法给予他任何补偿的；而事实上，这种放弃与人的本性相违背，因为倘若剥夺了一个人的意志自由，就相当于剥夺了这个人行为的道德性。任何一个条约，如果将缔约的双方规定为一方绝对统治另一方而另一方绝对服从，那这个条约是不合逻辑的，也是无效的。这个条约不就相当于：一个人拥有不必对任何事情承担责任的权力吗？这种没有互惠条款、而只有单方面履行责任的约定，不就很明白地显示了它的无效性吗？比如说，我的奴隶所有的一切都是属于我的，那他的权利就是我的权利，既然如此，他又凭借什么来反对我呢？如果说这是我拥有的一种反对我自己的权利，那听上去岂不是很滑稽？

格劳秀斯和另外一些人声称从战争中找到了这种奴役权利的另一个合理依据。他们认为，既然战胜的一方拥有杀死俘虏的权力，那战败的一方便以放弃自己的自由为代价来换取自己的生命。看起来，这种约定似乎要合理和合法得多，因为它对双方都有利。

但是，战胜者可以杀死战败者的所谓权力并非战争状态带来的结果。这一点可从最原始的时期说起：当人类生存在原始的独立状态，他们之间的交往并不确定，不足以形成一种稳定的和平状态或战争状态；因此，人与人之间并没有天生的仇敌关系。引发战争的，是物质拥有权的争夺，而不是单纯人与人之间的争吵。纯粹的人与人之间的关系是不可能引起战争的，战争只能源于物的拥有关系。那种一个人与另一个人的战争，不可能存在于没有固定财产权的自然状态中，也不可能存在于处于法律监督之下的社会状态中。

单个人之间的争斗、搏斗或冲突并不能构成任何一种战争状态；至于法兰西国王路易九世所颁布的允许个人之间可以存在战争的敕令，后

来也被“上帝的和平”运动禁止了。那条敕令只不过是对政府职权的滥用，如果真的存在这样一种制度，也是非理性的，是与自然正义以及一切合理政体相违背的。

那么，战争就不是人与人的对抗关系，而是国家之间的对抗。在战争中，人与人之间是纯粹因为偶然才成为敌人的，因为他们并不是以个人的身份，甚至也不是以公民身份[原注3]，而是以士兵的身份加入；他们不是作为国家的成员，而是作为国家的捍卫者。总而言之，一个国家的敌人只能是另一个国家，而不是某些人，因为内在本质不相同的事物之间不能存在真正的关系。

上述原则符合自古以来所有时代的准则，也符合每个文明政权的惯常做法。宣战当然可以说是对臣民发出的警告，但更主要是对那个国家政权的警告。假如外来势力——不管是国王，单独的个人，抑或整个民族——对另一国家的臣民进行抢劫、杀害或拘禁，而没有首先向该国宣战，那他就不能被称作敌人，而只是强盗。即使在战争发生的过程中，一个正义的君主掠夺敌国领土上所有的财产，他却能尊重该国臣民个人的财产与人身尊严，也尊重自己的权利赖以为基础的那些原则。既然战争目的是征服敌对国，士兵们绝对有权力杀死这个国家拿着武器的守卫者，但一旦这些守卫者放下武器投降，他们就不再是敌人或敌方的工具，而又恢复普通人的身份，任何人都不再有权利杀死他们。有时会发生不伤害对方一兵一卒而能摧毁一个国家的情况。战争绝对不容许存在为了取得胜利而迫不得已造成的破坏之外的任何破坏。这些原则不是格劳秀斯独创的，也不是以诗人的权威为基础的，它们来源于事物的本质，建立在理性的基础之上。

至于征服者的权力，唯一的依据就是最强者的权力，假如战争并没有赋予征服者屠杀被征服者的权力，那么征服者奴役被征服者的权力也并不成立。一个人只有在无法将他的敌人变成他的奴隶的情况下，才可以把他的敌人杀死，所以奴役他人的权力并不能从杀死他人的权力中产生。由此，前面所说的被征服者用他们的自由来赎买自己的生存权，这原本就是一场不公平的交易，因为征服者并不拥有对被征服者生命的合法支配权。这样一来，无论是将奴役权建立在对他人生死权支配的基础上，或者对他人生死权的支配是建立在奴役权的基础上，这样的辩论很

显然已经陷入了一个谬误的循环之中。

即使我们假设真的存在这种生杀予夺的权力，那我还是认为，战争中形成的奴隶或被征服的人民，对他们的征服者除了被迫服从之外，再没有任何其他的义务。征服者已经拿走了与被征服者生命同等价值的东西，那么征服者对于被征服者已无任何恩惠可言；与其杀死被征服者落个一无所得的结果，还不如剥削他们获得源源不断的利益。因此，除了最强者的权力之外，征服者对被征服者不再具有其他更多的权威。这样一来，征服者与被征服者的战争将持续进行着，他们之间的关系是战争的结果，战争权的持续使用就意味着根本不存在任何和平的条约。即使真的签署这样一个协定，也并不能终止战争状态，而只能是预示着战争状态的继续。

因此，无论从哪个角度来看这个问题，奴隶制中的权力都是无效的，这不仅因为它没有任何合理的根据，也因为它本身就是荒谬的，根本没有任何意义。“奴隶制”与“权力”两个词是相互矛盾的，它们相互排斥，无论是一个人相对于另一个人，一个人相对于一群人，都不能存在如此荒唐的论调：我和你在此立约，此条约要牺牲你的权利并且只对我个人有利，我是否遵守此约都完全听凭我个人意愿，但无论你愿意与否，你都必须遵守此约。

[原注3]罗马人在对战争权利的理解和尊重上比世界上其他任何民族都要强，他们对这个问题非常慎重，以至于如果一个公民没有明确表示他要反抗敌人或指名道姓反抗哪个敌人之前，他是不被允许自发参与战斗的。小卡图曾在波比里乌斯的军队里参加战斗，当波比里乌斯的军队改编后，老卡图给他写信说如果仍希望自己的儿子留在军中效力，就必须要重新进行一次战争宣誓，理由是第一次所做出的誓言已经无效，儿子不能再扛枪杀敌了。老卡图还写信给小卡图，警告他没有再次宣誓就不能参战。我知道有人会以克鲁修姆之围或罗马历史上的其他例子来反驳我，但是我所引用的是法律和惯例。罗马人比其他任何民族更遵纪守法，也没有哪个民族曾有过罗马人如此完善的法律。

第五章论必须追溯最初的契约

即使我对我上述所反驳的所有观点都予以妥协，专制主义的拥护者们也不会安之若素。毕竟，征服一大批人和统治一个社会，两者之间存在着天壤之别。如果某个人不断地奴役他人，那么不管受他奴役的人的数量变得有多么庞大，这个人与奴役者之间的关系永远是主人与奴隶的关系，我丝毫看不出其中存在统治者与民族的关系。这些众多的人只是一群数量不断增加的聚集在一起的人，并非一个彼此相关的联合体，因为它的成员之间并不存在共同的价值观念，也不是一个政治团体。这个人即使把半个世界的人都奴役了，他依然是一个独立的个体，他的利益永远都是私利，同奴役者的利益完全相反。当这个人死后，他所奴役的这个帝国会因为缺乏内在的联系而土崩瓦解，就像一棵遭遇大火的橡树，最后只是剩下一堆灰烬。

格劳秀斯说过：人民可以将自己奉送给一位君主。根据格劳秀斯的观点，人民在将自己奉送出去之前首先是“人民”，“人民”这个说法本身就是一种社会约定，它的出现意味着公共意志的存在。所以，我们在探讨上述国王产生的过程之前，非常有必要先研究一下人民是如何形成的，因为后者必定是早于前者而产生的，这才是社会真正的基础所在。

确实，如果没有事先的契约，除非各位选举者的意愿都一致，否则，为什么少数人要服从多数人的意见？可以设想，如果有一百个人拥戴某位主人，而有十个人表示不同意，那为何这一百个人就可以代表这十个人投票呢？这种少数服从多数的表决制本身就是一种契约，这表明在选举进行之前就已经至少存在过一次全体一致同意的意见。

第六章论社会契约

我假设人类曾经发展到这样一种状况：在自然状态下，侵犯人类生

存的阻碍力量过于强大，已经远远超出了人类维持生存的自我保护能力。在这种情况下，如果人类想要继续生存下去，就必须要改变当前的生活状况，否则人类将要遭到毁灭。

然而，人类是不能创造新的力量的，只能组合和利用现有的力量，那么人类为了保存自己别无他法，只能把他们分散在个体的力量联合成一种强大到足以抵抗任何阻力的力量，并且利用一个唯一的动机调动它，从而使它能够协调一致地行动。

这种合力只有通过分散的个体联合起来才能产生，这就产生了一个问题：一个人自己的力量和自由是他维持自己生存的首要条件，那么，他自己的力量和自由在与别人结合成一个整体的过程中，他如何才使自己不处于危险中并且又不至于忽视对自己的关照呢？这一难题引出了本章的主题，可用下述话来表述：

“怎样才能找到这样一种形式的联合：它在能够用全体成员所结成的集体力量保护其联合者的人身和财产权利的同时，又可使每个成员在联合过程中不用听从于其他的人，而是仅仅服从于自己的意愿，并且可以像以前一样拥有自己的自由。”这便是社会契约所要解决的根本问题。

这项契约的条款都是由人类的行为本质决定的，使得该条款如此精确，以至于哪怕最微小的更改都会使它变得失去原有含义；尽管它们可能从未被明确表述过，但它们无论在什么地方都是相同的，无论在什么地方都得到人们的一致认可；倘若人们违反了这种社会契约，他们会重新获得其原有的自然权利，同时失去了用天然自由换取的契约自由，并且重新获取他们的天然自由。

人人都认可的这些条约可被简要地表述为一句话：每个联合者都将自己的全部权利转让给整个共同体。这样，首先，只有每个人都将自己完全奉献出来，对于每个人的条件才能平等，其他人的负担就是自己的负担，为他人增加负担，对任何人都无利。其次，只要这种权利的转交是完全的、无条件的，整个集体将处于最佳状态，任何个体的成员将不再拥有私人的权利。只要有一个人还保留着他的某一项权利，在没有更高的权威在个人利益与公共利益进行裁决的情况下，这个人在某项事情上就开始成为自己的权威，久而久之，这种权力就会逐渐扩大。如此下

去，人们又都会恢复到自然状态中去，人们的这种联合体便会面目全非或者干脆荡然无存。最后，每个个体都毫无保留地将自己奉献给联合体，就相当于没把自己交给任何人，每个成员都不拥有比其他人更多的权利。这样，每个人不但获得了与他所付出的同等价值的东西，还获得了来自更多力量的保护。

如果把社会契约中的非本质因素剔除，我们就可将社会契约归结为如下公式："在公共意志的最高指导下，我们每个人都将自身以及自己的一切权利转交出来，作为一个整体，我们每个人都成为不可分割的一部分。"

随后，这种联合行为就创造出了一个人为的集合体，使各位缔约者都不再成为单独的个人，这一团体是由众多成员组成；通过这种共同行为，这个团体成为一个统一体，它形成了统一的自我意识，拥有自己的生命和意志。这个由所有人联合而成的实体过去曾被叫做城市[原注4]，现在则被称为共和国或政体。当它处于被动状态时，被称为国家；当它处于主动状态时，被称为主权国家；与它的同类政体相比，它被称为强国。这种集合体的成员们有一个共同的名称叫"人民"；当他们处于共同的主权下，可被称为公民；当他们处于国家法律制度的管辖下时，可被称为臣民。不过，这几个词在具体使用时常被混淆，不加区别地混用，这并不是多严重的问题，我们只要能够区分出它们在使用时所要表达的具体含义就行了。

[原注4]该词的真正含义在现代人中几乎完全消失了，大多数人误把城邦当做城市，把公民等同于市民。人们忘了，城邦是由房屋构成的，而只有市民才能构成城市。迦太基人曾为这一错误而付出了沉重的代价。我从听说过"cives"（公民）这个称号被用于任何君主统治下的臣民，即使是古代的马其顿人和现在的英国人也如此，尽管他们比其他任何国家都接近自由。只有法国人会随意使用这个词，因为他们并不清楚这个词的具体含义，这从他们的词典中就可以看出来。如果他们明白该词的确切含义又加以滥用，那他们就犯了谋篡罪了，他们只是把该词用作表示一种社会地位而不是法律上的权利。当博丹在说起我们的公民和

市民时，他就犯了一个拙劣的错误将两者混为一谈。达朗贝先生没有犯同样的错误，在他的“日内瓦”条目中，明确地区分了我们城镇所拥有的四个等级的人（如果算上外国人，就是五个等级），而只有其中两个等级能组成共和国。据我所知，再没有其他法国作家了解“公民”这个词的真正含义。（注：达朗贝曾主持《百科全书》的编写，“日内瓦”是该书中的一个条目。）

第七章论主权体

从以上公式中可以发现，这一联合行为包含了集体与个人的双向约定，每个人在缔结约定的时候（其实是在和自己缔约），会发现自己有着双重义务：作为主权体中的一员对其他成员的义务，作为国家的一员对国家的义务。民法中的那条原则不适用于上述情况，即每个人并不受与自己签订的契约的约束，因为自己对自己应负责任和对集体应负责任，这两者之间是存在巨大差异的。

由于每个人都要被置于两种关系中加以考虑，因此还需要指出的是，公共的决议可以使所有臣民服从主权体，但不能为主权体强加任何义务。如果主权体给自己设定了一条自己都不能违背的条约，这将会违背政治体的本性了。既然它只能作为单一的个体考虑，这种情况就类似于单个的人不能和自己达成限制自己的约定。这就表明了没有、也不可能有任何一种基本法来约束人民的共同体，即使是社会契约也不例外。这并不是说，在不破坏这一契约的情况下，这个政治共同体不能与其他政体订约，因为对于其他类似的共同体来说，这个共同体只是一个单一的存在、一个个体而已。

既然这一政治共同体或主权体的存在的基础是借助于社会契约的认可，那么它就绝不可能做出违背这一原始约定的行为，即使是与其他政体签署条约时也不例外，例如它不能转让自己的一部分，或者把自己置于其他政权的统治之下。对于共同体赖以存在的契约的破坏，将会消灭

这个共同体本身，而这个被消灭了的主权体当然就做不了任何事情了。

一旦人们结成了这样一个共同体，对其中任何一个成员的侵犯必然意味着对整个共同体的侵犯，正可谓牵一发而动全身；而对整个共同体的侵犯也就是对其所有成员的侵犯了。义务和自身的利益使得缔约者彼此间能相互帮助，而同一个人也尽量从这种双重关系中获取他应得的种种利益。

既然主权体是由单独的个体构成的，那么主权体的利益同它的成员的利益一致，它就不可能去伤害成员的利益；因此主权体无须向臣民们做出任何保证，因为没有一个政治体会伤害自己的全体成员，之后我们也会看到，它也不可能伤害某个个别成员。主权体只要基于它是主权体这一简单的事实，它就永远是它应有的样子。

但是，臣民对于主权体的关系就没有这么简单了。尽管此间存在着诸多共同利益，但这些不足以使臣民自觉履行义务，除非找到一些恰当的办法来保障他们的忠诚。

因为但凡个体，必定有自己的个人意志，而这种个人意志与他作为公民所应有的一般意志有时会不同，甚至会相抵触。他的个人利益可能会完全不同于公共利益。个人绝对的、天然的独立性可能会使他认为自己对公共事业所做的奉献只是一种慈善行为，不这样做不会对他人造成伤害，这样做却给自己带来负担；而且他会把政治共同体的成员看成是虚幻的存在，而非真正的个人。这样，他就会只希望享受公民的权利，而不去履行公民应有的义务。这种想法具有极大的诱惑性，一旦在公民之间滋生蔓延，必然会带来整个政治共同体的毁灭。

因此，为了使社会契约不至于沦为空谈，这个契约本身总是暗含着一项约定，可以给契约以力量，那就是：任何人如果不遵从集体的意志，集体就应该强迫他服从，这并无他意，只是在强制他保持自由，因为这是使每个公民在献身于国家时，保证他摆脱一切人身依附的必要条件。也正是这一条件，使得政治机器得以运行，并赋予社会契约以合法化，如果没有这一约定，社会契约必然是荒唐的、残暴的，并且极易遭到滥用。

第八章论公民社会

从自然人的国度过渡到了公民社会，人类本身也发生了显著的变化，在人的行为中，正义取代了本能成为人们的行为准则，并且人类开始具有了以前从未有过的道德品性。从这时起，责任感取代了生理的冲动，权利代替了贪欲，人们此前仅仅考虑自己的私利，而这时必须要依照另外一些原则来行动，并且必须要依靠自己的理性来进行。在公民社会中，尽管人类失去了自然状态下拥有的一些权利，但他得到的回报却远远大于付出；他的潜能得以开发，他的思想变得开阔，他的情操变得高尚，他的灵魂也得到了升华。如果这些新的能力不会被滥用从而使他堕落到比以前情况更糟的话，人类必然会对这种状态庆幸不已，因为从自然状态中走出来，人类从此摆脱了原始的狭隘、愚蠢的状态，一变而为充满智慧的人。

为了把这一过程说得更明白些，我们可以假设绘制一张人类社会得失平衡表，这样对所得和所失就可以轻易进行比较了。由于社会契约，人类所失去的是他天赋的自由和对任何东西都可占有的无限制的绝对权，而获得的是社会的自由和对他所占有财产的合法权利。为了避免在比较过程中出现错误，我们必须要明确区分天赋自由和社会自由，前者受限于个人体力，而后者受限于社会公意；还要区分占有权和所有权的区别，前者是建立在暴力或“最先占有权”基础上的，后者是建立在公众的法律认可基础上的。

我们不妨补充一点，即人类从公民社会中还获得了道德的自由，这种自由使人类成为自己真正的主人，因为如果人类只服从于自己的欲望便会成为欲望的奴隶，只有遵从为自己所制定的法律才是真正的自由。对这一主题我已经讨论过多，“自由”一词更多是哲学上的含义，并非我主题的组成部分。

第九章论财产权

在公民社会形成的那一刻，这个社会共同体的每个成员将自己的一切——包括他的人身、他全部的力量和所有的财物——完完全全交付给共同体。但这并不意味着个人财物在转交给共同体时性质发生了变化，成了受主权体支配的财物，而是说，由于国家具有单独的个人所无法企及的巨大力量，所以公共的占有要比个人的占有具有更大的安全性，尽管公共的占有并不具有更多的合法性——至少在外国人看来是如此。因为就一个国家对于其成员而言，通过社会契约拥有着对个人财产权的绝对控制，从而成为其成员所有财物的主人；然而就一个国家对于其他国家而言，国家成为它财物的主人只是基于对财物的“最先占有权”的原则。

“最先占有者”的权利虽然比“最强者的权利”更为切实，但只有在财产权这一社会事实形成时，它才成为一种真正的权利。每个人都拥有对他所需物品予取予夺的天然权利，但这一积极行为在使一个人成为某种财产的所有者的同时也将自己同其他财产分离开来。他自己的那份财产一旦确立，他的财产就仅限于此了，就不能再对社会上的其他财产有所企及。如此一来，我们可清楚地看到在自然国度中，那脆弱的“最先占有权”如何在公民社会中得到了完全的尊重。这项权利使人们清楚地意识到与其说“哪些是属于别人的”，不如说“哪些是不属于自己的”。

按一般的原则，要确定对一块土地的最初占有的权利，必须要具备如下条件：首先，此片土地从未被任何人居住；第二，土地所有者对土地的占有数量不能超出他生存所需；第三，对土地的占用不能只是空洞的形式，而是必须要通过在这块土地上的劳动和开垦，因为这是在尚缺合法名义的情况下，能得到他人对所有权的尊重的唯一标志。

事实上，将“最先占有权”同生存和需要联系在一起，就已经把这种权利扩大到极限了。难道人们不应该为这种权利设置一个界限吗？是不是一旦某个人涉足一块土地，他就可以宣告这块土地为他所有？如果他暂时有能力将他人驱逐出这块土地，难道他就有权让他人永不再回来

吗？当一个人或一个民族强取豪夺了大片领地，却不让他人涉足，这其实已经是一种应当受到惩罚的罪恶行为。因为大自然赋予每个人的权利都是平等的，他们却剥夺了其他人享有住所和食物的基本权利。当努涅兹•巴尔波站在海岸上以卡斯提王室的名义宣布拥有南太平洋和整个南美洲时，难道他就真的剥夺了当地居民的所有权并且让其他君王止步了吗？如果真可以这样，这种仪式必然会接二连三地不断重复。而那位天主教的国王甚至不必离开他的高贵寓所，翻翻书本就可以占有全世界，只要随后将那些已经为别的国王所占土地从他的帝国版图上减去就可以了。

我们可以很容易理解，个人的土地是如何被联合起来成为公共的领土，主权权利的范围也从臣民本身扩展到了臣民们所占有的土地，也就是说，主权权利不光包括人身权，也包括了财产权。这就使得土地所有者更加依赖国家，他们把自身的力量转变成了对国家忠诚的保证。但古代的君主们似乎并没认识到这等好处，他们仅仅是自称为波斯人的王、塞西亚人的王或者马其顿人的王，好像他们只是把自己看做这些人的统治者，而非整片国土的主人。现在的君主则聪明多了，他们号称自己为法兰西国王、西班牙国王或者英格兰国王等等。这样，通过控制土地，他们也成功地掌控了这些土地上的居民。

社会契约中关于转让的独特之处就在于，共同体在接受个人的财产时，并不是要剥夺其财产权，恰恰相反，是为了确保个人对财产的合法所有权，把占有权变成了真正的权利。既然每个所有者都被看做是公共财产的监护人，他的权利得到了国家其他成员的尊重，面对外国力量的侵害，他也能够受到集体力量的一致保护。因此，这种转让行为不仅有利于公众，更有利于个人，也就是说，个人在转让中又拿回他所奉献的一切。在以后我们阐述主权体和所有者对同一财产的权利有什么不同时，这种看似矛盾的说法能得到更好的解释。

可能也存在这种情况：人们在结为共同体时可能并没有占有任何东西，之后他们才去占据一块土地据以维持生存，他们对这块土地共同使用，也或者将其分割，在各成员间进行分配，分配的形式可以是平等的，也可以根据主权者规定的比例。不论这种分配是以何种方式进行，个人对土地的拥有权要永远从属于共同体对土地的权利；倘若没有这一

点，社会的纽带将没有任何稳固性，主权的实施也不会有有效的权威和力量。

最后，我将用一小段话来结束对本章和本卷的论述，其可作为整个社会系统赖以生存的基础：社会契约远没有破坏自然的平等，相反，它把人类天生的身体上的不平等用道德的和法律的平等取而代之；从此，不管人与人之间在体力与智力上是如何不平等，人类通过社会契约和法律权利拥有了完全的平等[原注5]。

[原注5]在不好的政府的统治下，平等只是表面的和虚幻的，它只是使穷人安于贫困，使富人保持富有。事实上，法律总是有利于那些有产者，而不利于无产者。因此，只有当社会所有人都拥有一些财产而谁又不多占有时，社会状态对人类才是有利的。

好多书下载网

第二卷 BOOK TWO

第一章 论主权是不可转让的

前面所确立的原则所产生的最直接也是最重要的结果就是：公众意志只有按照创建国家的目的——即公共利益——来指导国家的各种力量。因为，如果个人利益的冲突使得建立公民社会成为必需，那么，正是这些个人利益之间的协调统一之处使得公民社会的建立成为可能。正是因为这些个人利益的相同点形成了社会联系的纽带，没有这些共同利益的交集，任何社会都不可能存在。因此，对社会的管理也必须要建立在这些共同利益的基础之上。

由此，我想说的是：主权是公众意志的行使，它永远不能被转让；而且主权体只是一个集体的存在形式，除了它自己，没有人可以代表它。权力可以被转移，意志却不可以。

个体意志与公众意志在某些点上达成一致不是不可能，但这些一致性却不具有规律性和持久性。个体意志由于它的天然本性总会具有不公正的倾向，而公众意志则更偏向平等。所以我们不能保证个体意志与公众意志会和谐一致，即使这种一致应该永远持续，并且果然出现了，那也不过是巧合而非机制如此。主权者的确可以说：“现在我想要的恰恰就是这个人想要的，至少是他说他想要的。”但他不能说：“这个人明天想要的也是我想要的。”因为如果一个人说希望自己的未来受束缚，这是荒唐可笑的，同时还因为任何人都不会赞同与自己利益相反的事情。如果一个民族的人民只是一味地做出服从的承诺，这个民族最终会为这种承诺所毁灭，人民也就不可称之为人民了；一旦有了一个主人，主权体便不复存在了，政治体也因此而分崩离析。

这并不是说在主权体有权行使否决的权利却没有行使的情况下，首

领的政令不被公共意愿允许。此时，我们应该把整体的沉默视作人民的认同。关于这一点以后还会详述。

第二章　论主权是不可分割的

正如主权不可转让，基于同一原因，主权也是不可分割的。意志要么是公意[原注6]，要么不是；它要么是人民共同体的意志，要么只是其中一部分人的意志。在前一种情况下，这种公共意愿的宣言是主权行为，并构成法律；而后一种情况下，它只是一种个别意志或行政行为，顶多算一道政令而已。

然而，我们那些无法按主权原理来区分主权的政治理论家们，将主权按照对象来区分。他们将主权分为权力和意愿，即将其分为行政和立法，纳税权、司法权和战争权，内政权和外交权。我们的理论家们，时而将这些混为一谈，时而又把它们分裂开来。他们把主权体搞成一个东拼西凑出来的怪物，就好比是他们用这个人的眼睛、那个人的胳膊、另一个人的腿、再一个人的脚——用几个人的身体拼凑出一个新的人。据说，日本的一些江湖术士可以在众目睽睽之下将一个小孩子肢解，然后将身体的各个部位抛向空中，在孩子落地时，依旧活生生、完好无损。这或多或少有些类似于我们的政治理论家们玩的把戏，他们用那种完全可以当众表演的手法肢解了社会实体，又不知通过什么手法将它们重新组合起来。

造成这一错误的原因在于没有对主权形成正确的概念，把主权权威的表现误认为是主权权威的组成部分。例如，人们把宣布战争或者维护和平视为主权行为，其实不然，类似这样的行为都不是法律，它们只是法律的实施，是一种确定该如何解读法律的特殊行为，这一点在我确定了“法律”一词的含义之后，就会非常明了了。

如果用同样的方法来分析其他的主权划分，我们会发现，无论我们如何对主权进行划分，我们都是错误的，因为那些被认为是主权组成部

分的权利，最终会被证明只是从属于主权，而且他们要以最高意志的存在为前提条件，这些权利只是最高意志的实施而已。

由于缺乏精确性，当这些政治理论家们在根据前述他们的那些理论来判断君王和人民的相应权利时，得出的结论总是极为模糊。在格劳秀斯第一本著作[译注2]的第三章和第四章中，读者们会很清楚地看到这位知识渊博的大师和他的翻译者巴贝拉克是如何陷入他们自己的诡辩中而无法自圆其说的，他们担心在书中说得太多或太少，从而不小心触犯到他们所想竭力赞美的那种利益。格劳秀斯因不满意于自己的祖国而流亡法国，为了讨好国王路易十三，他把自己的书献给了这位国王，书中他费尽心机地将人民的权利剥夺殆尽再想方设法将它们全都赋予了国王。而这本书又恰好迎合了巴贝拉克的口味，他将此书翻译之后献给了英格兰的国王乔治一世。但不幸的是，詹姆士二世的被放逐（巴贝拉克称此为“让位”）使这位译者不得不在书中采取了保留的态度，以致含糊其辞、吞吞吐吐，以避免把威廉三世暗指为一个篡位者。如果这两位作者能按照正确的原则，他们就不会那样为难了，所有的难题将会迎刃而解；但是，如果真要那样的话，他们必定带着莫大的悲哀，因为能接受他们的只是人民，真理从来不是使人谋取高官厚禄的康庄大道，人民是无法给予他们大使的头衔、教授的身份和丰厚的俸禄的。

[原注6]意志要成为公意，没必要总是全体一致，但是必须把全部票数都计算在内。任何形式的例外都会破坏它的普遍性。

[译注2]指《战争与和平法》。

第三章　论公意是否会犯错

从前面的论述可以推知：公众意志总是正确的，总是以大众共同的利益为中心。但这并不意味着人民所有的决议都是正确的。人们总是在

追求对自己有利的事物，但很多时候人无法辨别哪些对他们有利。固然人民不会腐败，但他们有可能会受到蒙蔽，此时的人民就会接受一些不好的事物。

所有人的意志（众意）和公意之间经常存在很大区别，公意只考虑公共利益，而所有人的意志则考虑个人私利，其实是个别意志的总和。如果我们扣除所有人意志中意见不统一的部分，就形成了公意，它实际是个别利益的一种交集[原注7]。

当人民对情况能充分了解并具有思考能力，人民之间没有进行相互串通，那么即使存在着数量众多的小差异，公意也可以从中产生，而且这种决定总是有益的。但如果人们在交往中开始形成小团体或派别，那么每个派别的意志对于其内部成员来说是公意，对于整个国家来说则成为了个别意志。这样一来，就形成了这样一种情况：不是有多少人就有多少投票者，而是有多少个团体就有多少投票者了。此时利益的冲突相对减弱了，但投票表决的结果却缺乏普遍性了。到最后，这些团体或派别中有某个规模大到可以压倒其他派别的意见而占据了主导地位，那投票的结果就不再是诸多差别的总和，而只存在一个差别了。这时就不存在什么公意了，那个主导观点只不过是一种个别意见罢了。

因此，要使公意得到清楚的表达，很重要的一点就是不要让国家中存在小集团，才能使每个公民都得以独立表达自己的观点[原注8]，这是绝对必要的，这是伟大的莱格古斯所发明的独特又高尚的体系。如果国家内已经存在了小集团，就应该像梭伦、努马、塞尔维乌斯所做的那样，大量增加这些组织的数量，越多越好，以此来防止它们之间的不均衡。要使公意能永远正确以及确保人民不犯错误，这些都是很有效的预防手段。

[原注7]阿冉松侯爵说：“每种利益都有它不同的原则，两种利益之间的协调是由于和第三种利益相对立而产生的。”他还可以再补充上：所有利益的协调是由于它和每种利益相对立形成的。如果没有不同利益的话，对于这种遇不上任何障碍的共同利益，我们几乎意识不到它的存在。一切都将运转自如，政治也就不再是一种艺术了。

[原注8]马基亚维利说："分裂有时候对共和国是有害的，而有些时候则对国家是有利的；害处是由派系派别造成的，而没有派系派别时则对国家是有利的。因此，既然一个国家的创立者不可能杜绝敌对者的存在，他就应该建立完善的制度来预防派系的出现。"（见《佛罗伦萨史》，第七卷）

第四章　论主权权力的限度

如果把政治联合体或国家看成是一个法人，它的生命力便来自于其成员的团结，如果它的生存是首要法则，则它必须具有一种普遍的强制力量，以便为了整体的更高利益去引导或支配它的每个部分。这就如同大自然赋予了每个人控制自身各部分的绝对权力，社会契约也赋予政治体对其每个成员的绝对权力。如我前面所说，正是这种权力在公意指导之下，才拥有了主权这个名称。

但是，除了这种公共的人格之外，我们也必须考虑到构成公共人格的单独的个人，这些个人的生命和自由都是天然独立的，因此我们必须区别开公民和主权体各自的利益[原注9]，同时也要区别开公民作为臣民的责任和作为人的天然的权利。

我需要指出的是，根据社会契约，每个个体所转让的只是他部分的权利、财产和自由，这一部分对共同体来说至关重要；还必须要说明的是，唯有主权体才能判定究竟是哪一部分才具有这种重要性。

一旦主权体有所需要，公民就应当在他力所能及的情况下为国出力。但是主权体不能对臣民提出任何对主权体利益无用的要求；它甚至也不会有这样的意图，因为在理性的法律和自然的法则下，任何东西都不会无缘无故产生。

使我们和社会共同体联结起来的那些责任之所以是义不容辞的，只因它是互惠的，它们具有这样的本质，在履行这些责任时，每个人在为

他人服务的同时其实也是在为自己服务。如果不是因为个人将“每个人”联系到自己，从而在为所有人投票时想着的是自己，公意如何总是正确的？人又如何以此而希求每个人都能得到幸福？这就证明了权利的平等和由它所产生的正义感都源自每个人对自身的优先考虑，这也是人的本性。这就证明了公意要想达到真正的普遍性，它不仅要在内容上，还要在对象上都应是普遍意志，它应当来自所有的个体以适用于所有的个体，当它倾向于某些特定的个体时，它就失去了自然公正性，因为这时我们判断的是一些很陌生的东西，已经没有任何真正的平等原则来指导我们了。

而一旦涉及某个特殊的事实或权利，而它又不在已有的共同契约的范围之内，争议就来了。这其实是一场一方为当事的个人而另一方为公从的诉讼，但我既看不出有什么可使用的法律条文，也看不出应作出裁决的法官。这时，如果只任由普遍意志来作出决断显然是荒谬的，因为这样的裁决只是一方的结论，对于另一方来说它只是一种个别的意志，这种决断只能偏于不公且容易犯错。因此，正如个别意志不能代表普遍意志，普遍意志一旦有了个别意志也就改变性质了，它将不再是普遍意志，就不能再以其普遍性来对人和事作出公平的裁决。举个例子，当雅典人民任命或废除他们的领袖，对一些人施加惩罚而对另一些人授予荣耀，通过许多个别的政令行使着政府的职能，这样他们就不再是主权体了，已经与行政官员无异。这好像与通常的观点不太一致，但你们必须要给我点时间来详细阐明我的观点。

从上述可见，普遍意志的存在并不取决于参与投票者的数目，而在于能够联系起这些投票者的共同利益，在这种体制下，每个人必须要服从于他加给其他人的同一个条件，这就是利益与正义的共存共荣，它使得集体的协商具有平等的特点。这时，一旦有个别事件或对象加入了讨论，这种公平性便不复存在，因为此时不再有将法官的裁决和当事方的规则完美结合的共同利益。

无论从哪个角度来探究这个原则，我们都会回归到同一点，即社会契约在公民之间建立了一种平等，公民受同一条件制约，也享有同样的权利。也就是说，根据社会契约的本质，任何主权的约定，即真正属于公意的每个约定，都平等地约束或关怀着每个公民。这样一来，主权体

只认得国家这一个实体，而不再区分其作为成员的单独个人。那么，确切地说，什么是主权约定呢？它不是上级和下级之间的协约，而是共同体和它每个成员之间的约定。它是一种合法的约定，因为它所依据的是社会契约；它是一种公平的约定，因为它对所有人一视同仁；它是一种实用的约定，因为它只以为人民谋福利为己任；它是一种持久的约定，因为它以公众力量和最高权力为支持。在这样一种约定下，只要公民遵从，那他们其实就是在遵从自己的意志，并不受制于任何人。至于主权体和公民各自的权利可以延伸到什么程度，就要看每个公民对自身的约束可以达到什么程度了，每个人要对全体负责，全体对每个人也要负责。

由此可见，主权权力尽管是绝对的、神圣的、不可侵犯的，它却不能超越、也不会超越普遍约定的范畴，每个人都可以根据自己的意愿来充分支配这些约定所规定给他的财产和自由。结果，主权体永远无权对某个臣民施加比其他臣民多的负担，因为那样一来，就变成个别情况了，就超越了主权体的权限。

如果我们看到了这种区别，那么，那种断言个人由于社会契约而确实失去权利的说法就是错误的了。事实上，当个人进入社会契约中，他会发现自己处于一种比过去更优越的环境中；他们不但没有失去任何东西，反而进行了一次有利的交易，用一种动荡不安的生活非常得利地换取了一种更稳固美好的生活；用对自然的依赖换取了独立自由；不必再对别人进行暴力侵犯就可以保证自己的安全；用他们可能被战胜的力量换取了社会联合体所带来的不可征服性的权利。他们奉献给国家生活，从而获得了国家的保护；当他们冒着生命危险去捍卫国家时，不就是在回报从国家那里得到的保护吗？而且，他们如此冒险所做的，不正是在自然国度里也必须更经常更危险地去做以保障自身的生存吗？确实，当国家需要时，所有的人都需要为国家而战，但同时人们就不必再为自己而战了。联合之前我们需要冒很大的危险去保全自己，联合之后我们只需冒部分危险来保卫国家，两相比较，难道不是有很大的改善吗？

[原注9]各位细心的读者，请不要过早地指责我的前后矛盾，我由于

语言能力有限，无法避免用词上的矛盾，但还是请诸位等我把话说完吧。

第五章　论生死权

有人也许会问：既然个人都没有处置自己生命的权利，那他又怎么可能有权把这样的权利转让给主权体呢？这个问题之所以难以回答，是因为它问的方式不对。每个人都有为了保护自己的生命而冒生命危险的权利，一个人为了从火灾中逃生而从窗口中跳出，难道可以说他这是自杀吗？一个人在出海时被暴风雨吞噬，难道能以明知出海有危险却非要这样做为理由从而强加给他自杀的罪名吗？

社会契约的目的就是要保护各个缔约者。一个想要达到某种目的人，必须会有相应的手段以及运用这种手段所必然存在的危险甚至是牺牲生命。任何人如果想通过牺牲别人而保障自己，他也就必须在必要的时候为他人而牺牲自己。作为一个公民，这时他就不再是自己的主宰了，他所承担的危险必须由法律来决定。当执政者对一个人说：为了国家你必须献身。这个人必须义无反顾地去死，因为这是他一直能够享有安全环境的条件，也因为他的生命已不再是大自然的恩赐，而是国家的有条件的许可。

对罪犯施以死刑也是基于同样的理由，为了避免成为某桩杀人案中的被杀者，每个人就必须得同意，一旦自己成了杀人犯就会被处死。这远不是放弃生命的做法，而是人们认为这样可以使生命安全更有保障，这样做的目的是要保证社会契约的效力，当然无法想象有哪个缔约者在缔结条约时只是希望自己被绞死。

另外，每个犯罪者都是在挑战社会权利，他就会因为这种行为成为国家的叛徒或叛乱者。由于他破坏了国家的法律，他也就不再是国家的成员了，这甚至等于在向自己的国家开战。这种情况下，国家的生存和他的生存就是不相容的了，两者必去其一。如果这个罪犯被处以死刑，

他不是以公民的身份，而是以公敌的身份。审判与判决就是为了证明并宣告他破坏了社会契约，他不再是国家的一员。既然他曾是这个国家的一员，或者至少是居住于该国国土上，他就必须遭到放逐或者作为国家公敌被处死。这样的敌人不是一个法人，而是一个实实在在的人，根据战争权，他被处死也是理所应当的。

但是，可能有人会说，对犯罪的惩罚是一种个别行为。没错，因此这样一种职责并不属于主权体，主权体可以给罪犯定罪但是自己却不能亲自执行。我所有的观点都是环环相扣的，只是需要慢慢道来。

过于频繁的惩罚是政府无用或懒惰的表现。无论怎样坏的一个人，总可以使他成为某方面有用的人。如果一个人留存于世并不会对社会造成危险，他就不应该被处死，出于杀一儆百的目的也不行。

至于赦免权，就是对那些受到法律惩罚并由法官强制执行的罪犯施以宽恕或赦免的权利，仅仅属于那个超出法律和法官的主权体。对于对这种权利的规定并不十分明确，因此它很少被使用。在一个法理有序的国家之所以不会有太多的刑罚，并不是因为国家常行使赦免权，而是罪犯数量很少。只有在国家趋于衰亡时，才会有罪犯多而惩罚少的情况。在罗马共和国统治时期，元老院和执政官不曾使用过赦免权，古罗马人也没有这样做，虽然人民有时会撤回裁决。频繁的赦免预示着犯罪行为不久以后将不再需要被赦免，每个人都能看出它所产生的后果。此时，我感到我的心已在阻止我的笔落下。让我们把这个问题留给那些公正人士去讨论吧，他们从不犯错，自己永远不需要任何赦免。

第六章　论法律

社会契约给政治体以存在和生命，接下来的问题就是通过立法为政治体带来意志和行为的力量，因为使政治体得以联合和形成的那种原始行为并没有决定政治体该如何保存自己和发展自己。

事物的美好与合乎秩序是事物的性质使然，与人类的契约无关。一切的公义均来自上帝；只有上帝才是公义的本源。可惜的是，我们不知道该如何去掘取这种源泉，否则我们就将不再需要政府或法律了。毫无疑问，从理性本身就可以找到普世的公义，如果要使所有人都承认，它就必须是互惠的。从人类的角度来看，如果没有任何天然的约束，天然的公义法则在人类中就是虚幻无效的；当正义之士遵守正义法则而其余的人却不照此遵守的话，那么这些正义的法就只能令善者痛恶者快。因此，必须要用协议和法律将权利和义务结合起来，使正义有所伸张。在自然社会中，一切东西都是公共的，对于那些我未曾作出承诺的人，我对他们也没有任何义务，我只承认那些对我无用的东西才属于他人。但是，在公民社会中，情况完全变了，因为一切权利都是由法律规定的。

那么，法律究竟是什么呢？如果我们仅局限于形而上学的角度对法律下定义，无论怎么讨论，我们都无法真正地认识它。当我们知道了自然法则的定义时，却依然对国家的法则一无所知。

我已经说过，在个别对象上是不会产生公意的，因这样的个别对象不是处于国家之外就是处于国家之内。如果在国家外部，它的意志对于国家来说就属于外来的而不是普遍的意志；如果它在国家内部，它就是国家的一部分，那么整体与部分之间便形成了两个单独个体相对的关系，部分是其中一方，排除了这一部分的整体是另一方。但排除了某个部分的整体便不再是整体；而且只要有这种关系存在，就不再有整体，而是两个不对等的部分。由此导致的结果是，其中一个部分的意愿对于另一部分来说都不能算是公意。

但是，当作为整体的人民为整体的人民制订条约的时候，它考虑的便只有自己了；这里如果形成了任何一种关系，那也是一个角度下整体的人民同另一个角度下整体的人民之间的关系，对整体并没有什么破坏。这时人们对某个问题作出约定时就具有了普遍性，正如做出这种约定的意志具有普遍性一样。这样的约定我称之为法律。

当我说到法律的对象总是普遍性时，我的意思是法律从整体的角度考虑臣民，并抽象地考虑他们所有的行为，它不涉及某个具体的人或某件具体的行为。因此法律可以规定特权，但不能指定哪个具体的人才享

有此特权；法律可以把臣民划分为几个等级，甚至规定每个等级的划分标准，但它却不能指名道姓地确定哪个人为哪个阶级；法律可以规定君主政府的世袭制度，却不能指定哪个是君王、哪家是王室。简言之，就是立法权力范围中不能包括针对个别对象的职能。

此时，我们才恍然大悟，我们可以不必问立法权力的归属了，因为法律是公意的约定；我们可以不必问君主是不是高于法律，因为君王不过是国家的一员；我们可以不必问法律是否会不公正，因为没有人会对自己不公正；我们更可以不必问人为何自由却又要遵从法律，因为法律正是我们自己意志的表达。

我们还可以明白，既然法律将意志的普遍性和对象的普遍性结合起来，因此，无论是谁，凭个人的意志擅自下的命令都不称其为法律，就算是主权体针对个别的对象发出的命令也不是法律，而只是一道行政命令，这并不是主权行为，只是政府的行政行为。

因此，对于一切依法而治的国家，不论其行政机构的形式如何，我把他们统称为“共和国”。因为在那里，并且只有在那里，公共利益才能成为主导力量，也才能真正符合“共和”一词的原意。每一个合法的政府都是共和体[原注10]的，我在后面篇章中将会解释何为政府。

确切地说，法律是公民社会得以结合的条件，臣服于法律的人民也是法律的制订者。只有那些构成社会的人们才有权描述他们结成社会的条件，但他们如何来描述这些条件呢？是根据自发的协议还是突发的灵感？政治体是否有一个机构来表达自己的意志？谁会具备这种远见，事先就能明确地知道这些法令并将它们公之于众？或者在需要时他如何宣布这些决定呢？盲目的民众通常并不知道自己想要什么，因为他们往往不能正确判定哪些是对他们有益处的，那么他们靠什么来完成制订法律这样一项伟大而艰巨的重任呢？就民众本身而言，他们总是希求得到对他们有益的东西，可是他们靠自己却很难看清这种利益。公意永远是正确的，可指引公意的判断并非总是明智的，所以必须对它示以事实的本来面目，有时甚至是事物的本质；必须为它指明它所前进的正确道路，不能被个别意志领偏了方向；必须给予它时空观念，使它在权衡眼前利益的同时能看到更长远的未来隐患；个人看到好东西却拒绝它，公众期

望好东西却不认识它，两者都需要引导。个人应该用理性来指引自己的欲望，公众应该学会如何发现自己期待的东西。这种公众的启发将会使社会共同体得到理性和意志的结合，使共同体的各部分密切协作，最后形成整体的最大力量。这就需要有一个立法者了。

[原注10]我认为，这个词并不是特指贵族制或民主制，而是在普遍意义上的由公意——也就是法律——指导下的任何政府。一个合法的政府必须不得与主权联合在一起，而只能是一个为主权服务的机构。所以，甚至是君主专制也可以成为共和国。这一点将在本书第三卷中详细论述。

第七章　论立法者

要找到一个适合于所有国家的社会法则，的确需要一种超人的智慧。这种智慧需能理解人类的所有情感但又不卷入其中；要与人类的本性没有任何关系却又对其了如指掌；它的幸福与我们的幸福无关却甘愿为我们着想；最后，它会为了一种遥远的荣耀而一直等待，它在这个时代辛苦劳作，却在下一个时代看到收获的果实[原注11]。真要如此，人类只有等神明来为他们立法了。

关于政治家和君主的界定，柏拉图在他的对话体著作——《政治家》（《The statemans》）中从哲学角度进行了推理论述，卡里古拉也从经验角度进行了同样的阐述。如果说伟大的国君很少出现是一个事实，那伟大的立法者的出现又该罕见到什么程度呢？因为国君不过是遵照立法者所提供的政治模型而已。如果说立法者是发明机器的工程师，国君只不过是组装机器的技术工人而已。孟德斯鸠说，当一个政治体诞生时，是共和国的领导者创建了制度，然后制度又反过来塑造领导者。

可以这样说，任何一个敢于承担起创建民族制度重任的人，必须要

有改造人性的能力，他要把每个完整而独立的个人转变成一个整体的一部分，到那时，从某种意义上说，这些个体从整体中重新获得了他的生命和存在方式；他要能够弱化人类的原来的组织结构以强化新的政治组织，并用道德性的、集体的存在方式取代人们原来那种天赋自然的生理的、独立的存在方式。总而言之，就是先剥夺一个人的自身原有的力量，再赋予他一种外在的力量，而且这种力量必须在别人的帮助下才能运用。这种自然力量剥夺的越是彻底，他所重新获得的力量越是强大和持久，而新的社会制度就越是稳固而完美。公民没有集体的力量便一无所为，如果集体的力量大于或等于所有个人的自然力量的总和，那我们就可以说，立法已经达到了完美的高度。

立法者在所有方面都是国家中非凡的人。他的非凡不仅表现在他的才华上，还因为他的职位。这种职位既不是行政的也不是主权的，它创建了整个国家的制度，却不在该国家机构中居于任何位置。这是一种超脱于人类权力的独立的高级的职能。因为，治人者不能立法，同样，立法者也不能治人。否则，法律就会被立法者的私人感情所左右，会将不公正地固定下来，立法这项神圣的事业就无法避免地被立法者的个人目的所玷污了。

当莱克古斯为他的国家制订法律时，他先放弃了王位。绝大部分的希腊城邦习惯于请外邦人来为他们制立法律。近代的意大利诸共和国经常效仿这种做法；日内瓦共和国也是如此[原注12]，并发现此法相当有效。而在罗马的鼎盛期，就是因为它的立法权力和主权权力集于一身，暴政统治的种种罪恶不断显现，甚至趋于亡国的边缘。

但是，即使是罗马的十人委员会也从来没有宣称自己拥有绝对的立法权威，他们对人民说：“如果没有你们的允许，我们的提议就不能被称为法律。罗马人，你们自己就是法律的制定者，并且用这些法律来维护你们的幸福。”

可见，负责起草法律的人并不拥有立法权，而人民自己，就算有这种意愿，也不能放弃自己这种不可转移的权利；因为根据社会契约，只有公意才能约束个人行为，决定个人意志是否是公意，必须要通过全民自由投票表决之后。——这一点我以前说过，再重复一次并非多余。

由此，我们在立法者的工作中发现两种看似不相容的东西：一项超出人能力之外的任务和缺乏付诸执行的权威。

另外，还有一个难题值得关注。智者往往会用自己的语言而不是通俗的语言来对普通百姓说话，这类语言是不容易被理解的。因为许多思想无法用大众语言来进行表达。正如太遥远的目标无法企及一样，太抽象的概念人们也无法理解。作为个人来说，他只是关心自己的个人利益，对于政府的建构他毫不关心，良好的法律在使他放弃某些私利时能够获得更多的好处，这一点他也很难看到。要使一个新生的民族理解健康的政治原则并遵守国家的基本规则，就必须将原来的因果关系倒置：本应是新的社会制度产物的社会精神反过来支配社会制度的创立，而人民不得不在法律诞生之前就成为了法律将他们塑造成的那个样子。同时，由于立法者既无权通过强权，也不能通过辩论的方式达到他的目的，他必须求助于另一种权威，这种权威必须具有不武自威、不说必服的力量。

这就是为什么历代的开国者都不得不求助于上天的介入，把自己的智慧说成是神的意旨，这样人民才会像服从自然法则般遵从国家的法律，并且认识到正是创造了人类的力量创造了国家，从而使人民自由地服从并温顺地承担起为公共事业谋福祉的责任。

立法者们将这种超乎普通人理解力的崇高道理假托神明之口说出来，目的是用神的威严来引领那些由于人类自身的谨慎而不为所动的人民[原注13]。但并不是什么人都可以通过神明立言的，也并不是什么人只要假装是神明的代言人就能够得到人们的信任。立法者的伟大灵魂才是使他能够彰显使命的真正奇迹。任何人一个人都可以去刻一个石碑，或收买一个神谕，或冒称可以和某些神灵秘密沟通，或训练一只小鸟假装在耳边密传神言，或用其他卑劣手段欺骗别人，诸如此类的把戏或许真的能纠集一群愚昧的群众，但不能建立起一个帝国，这种可笑的伎俩将会随着发明人的死去而消失。虚假的权威可以产生一种暂时的聚集，但唯有智慧才能使一种结合长久不衰。犹太法律至今仍然存在，而统治半个世界达十个世纪的伊斯梅尔人后嗣的法律至今仍然在显示着其起草者的丰功伟绩；那些自高自大的哲学和盲目的宗派思想可能会把这些伟人看做侥幸取胜的骗子，但真正的政治家将会在这些制度中认识并崇拜

这些使国家长治久安的伟大的天才。

即使如此，我们也不能得出跟瓦伯顿（Warburton）一样的结论，认为政治和宗教对于人的作用是相同的，而应该说，只有在一个民族诞生之初，两者才成为彼此利用的工具。

[原注11]一个民族只有在自己的体制开始衰落时，才会有名气。在希腊其他地方开始谈论之前，我们不知道莱克古斯的制度已经为斯巴达人造福好几个世纪了。

[原注12]那些只是把加尔文看做一个神学家的人并没有认识到其天才的高度。他在我们充满智慧的法令编纂工作中起到了很大的作用，这给他带来的荣誉绝不亚于他的《体制》（《论基督教的体制》）一书。不管我们的教会中会发生怎样的革命，只要对于国家和自由的热爱还没在我们心中泯灭，人们就将永远以崇敬的心情缅怀这位伟大的人物。

[原注13]马基亚维利在文中写道："事实的真相是，在任何国家中都不存在一个杰出的不借助于神明的立法者，如果不借助于神明，他的法律将不被接受。一个智者知道很多有用的真理，便是却无法通过一种可以说服人的方式表达出来。"（《李维论》，第五卷，第十一章）[原文为意大利文——译注]

第八章　论人民

建筑师在建造一座大厦之前要先勘测和检查地基，看它是否能承受大厦的重量。同样的，一个有智慧的立法者也不会一开始就制订一部本身不错的法律，而是要首先弄清楚这部法律的统治对象能不能接受并支持它。正是这个原因使得柏拉图拒绝为阿卡迪亚人（Arcadian）和昔兰尼人（Cyrenian）制订法律，因为他深知这两个民族都同样富有，是不

会接受平等的法律的。克莱特（Crete）就是一个拥有着好的法律和坏的人民的民族的例子，米诺王曾经试图训导的是一些被邪恶所支配的臣民。

世界上曾经存在过上千个显赫的民族，但他们并不能遵从好的法律，即使是那些能够接受好法律的民族也只是在其历史上某段短暂的时期具有这种接受的能力。这时的民族就如同一个人，在幼年时期是适合教育的，也愿意接受新的事物，但随着年龄的增长，便越来越顽固和僵化了。一旦这个民族形成了某种习俗，或者某种偏见一旦生根，任何改革都成为冒险且徒劳的事情。一个民族是不会容忍别人触碰它的缺点的，哪怕是别人出于好心想消除这个缺点。这就如同那些愚蠢懦弱的病人往往讳疾忌医，见到医生就发抖。

就如同某些疾病可以扰乱病人的大脑，从而使他失去对过去的记忆，有时国家的历史中也会出现某些动乱时期对整个民族产生深重的影响，这种影响就如同重病对病人的影响。这时，人们不是对忘记过去感到恐怖，而是恐慌于对过去的回忆。一个国家只有不忘记过去，才能够在饱经战火的洗礼后重新获得新生，也就是说，能够跳出死亡的拥抱而重获青春。莱克古斯时期的斯巴达，塔尔干王朝之后的罗马，就有着类似的经历，现代社会的荷兰和瑞士在驱逐暴君后也同样重获新生。

但这种事例并不常见，它们只是些特殊的例子，这需要从相关国家特殊的制度或历史环境来解释。这些事例甚至不可能在同一个民族中重复发生两次。一个民族的人民追求自由，只有在其未开化之时，当社会的元气耗费殆尽，人民只会在动乱中流离失所，革命也无力挽回这种局面。因为人民身上的锁链一旦被打破，他们就被分解成单独的个体，人民也就不复存在了。因此，人民需要的是一个善于统治的主人而不是解放者。自由的人啊，请你们记住这一句格言：自由可以获得，但绝不可失而复得。

和人的成长一样，一个民族也要经历一个成熟期，这时它才有可能接受法律的制约。但这种成熟期并不是一目了然的，要想识别它并非易事，过早地实施法制往往只会导致失败。民族与民族也不相同，有的民族从诞生时就能接受法律，而有的民族就是等上十个世纪也未必可以。

俄罗斯人从未实现过有效的治理，因为他们过早地进行了这种尝试。彼得大帝可以被称为一个极具模仿能力的人，却不能被称为天才。真正的天才具有创造性，能凭空创造一些新的事物。他所做的某些改革是合理的，但更多的是举措失当，他仅看到他治下的人民尚未开化，却未看到他们还没准备好接受政府的治理；此时他要做的只是需要训练他的臣民以使他们成熟，他却要试图使他们成为文明人；他试图将他的臣民改造成德国人或英国人而非俄罗斯人；他强迫他的臣民成为他们本不应该是的样子，却无法成为他们本应该是的样子。这就如同有的法国教师所采取的教育方法，把在童年时期的孩童教得很显赫，在孩子长大后却会一事无成。沙皇俄国企图征服欧洲，最终却发现自己被欧洲征服了。鞑靼人作为它的臣民和邻居将成为它的主人，也是我们的主人：这种革命在我看来已无可避免，欧洲所有的君主都在同心协力地加速这种革命的到来。

第九章　论人民（续）

大自然对正常人的身高给出了一定的界限，超过这个范围的就是巨人症或侏儒症。同样，一个好的国家设置要有一定的幅员限度，它的大小也要有所限制，过大往往很难实现好的治理，过小会很难保存自己。每个政治体都有一个它不可逾越的最高国力极限，过度的扩张往往使国力达不到这个最大值。社会纽带延伸得越长就会变得越脆弱，一般说来小国往往在这种比例上要优于大国。

有上千个理由来证明上述说法的准确性。首先，距离越远，行政管理就越难推行，这就如同杠杆越长越难举重的道理。随着国家面积的扩展，行政级别增加，政府加在人民头上的负担便会加重。具体来说吧，在镇这一级人民要支付镇级行政费用，再往上是地区一级，再往上是省，这样层层累积直到更高的行政机构，如总督府和王侯府，而且行政级别越高，花费越大，这层层级别的行政费用最后都落在了倒霉的百姓头上，最后是最高级别的中央政府，它足以压垮所有的人。如此巨大的

行政费用层层叠加，使臣民们几近被榨干。在这些超负荷中，臣民们远不是被治理得更好了，实际上，如果只有一级行政权力来管理他们的话，人民远比现在生活得更好。事实上，国家将没有任何可以动用的公共财力来应对紧急事件，一旦有不测发生，国家将会在崩溃的边缘摇摇欲坠。

这还不是全部。太过辽阔的地域不仅使政府没有足够的精力和效率来使人遵守法律、制止不满、防止权力滥用和阻止边远地区发生的叛乱，也使臣民们对于他们永远不得谋面的领袖、广阔无边的国家和大多数形同陌路的同胞们缺乏感情。各个省份因为风尚不同、气候迥异，并不能容忍同一种政府形式，同样的法律并不能同时适合所有的省份，而使用不同的法律则会在人民中间产生误解和混乱，因为这些人民处于同一个管理者的管辖中，并且处于不断地交流中，相互杂居、彼此通婚，不同的规则就会大行其道，人们会逐渐失去对自己传统的承继。当这样一大群彼此陌生的人被聚集到同一片领土上，置于同一至高政府的领导下，才能会被湮没，品德会被漠视，恶行得不到应有的惩罚，执政者有太多的事情要做，以至于他无法做到事必躬亲，他的大权被分化到其下级官吏手中。众多边远地区的官吏们时刻想着要逃避或窃取权力控制，执政者不得不忙于维护这种公共权威，这耗去了他所有的政治精力，以至于再也没有精力去关心百姓的福祉，甚至在必要时无力保卫人民。这样，一个相对于其自身过于庞大的体制就会为其自身重量的压迫所坍塌和毁灭了。

另一方面，如果一个国家想拥有坚实的力量，它就必须为自己打下坚固的根基，这样才能够经受得住它必须要经历的种种动荡，并能维护为了自保而做的种种努力。因为所有的民族都有一种离心力，这种离心力使他们之间不断地产生摩擦，并试图牺牲别人的利益来满足自己，就如同笛卡尔所说的旋涡。因此，弱者总是处于被吞没的危险中，除非所有民族都能达到一种平衡状态，使任何地方的人们或多或少地一起承受压力，否则任何民族都不能保全自己。

这就向我们表明，国家扩张有道理，收缩同样有道理，事实上，如果能在扩张与收缩之间找到一种最佳的比例使国家最适合生存，是政治才华中非常重要的方面。一般情况下，领土扩张是外在的相对的，而领

土收缩则是内在的绝对的，对外扩张比起对内收缩更不应具有强行性。一个强健的组织体制才应是国家施政的第一目标，因为这种仁政所产生的力量，比起大片领土所产生的物产资源更为可靠。

有人可能会补充说，曾经存在这样政治结构的国家，征服的必要性已经成为它们体制的一部分，它们为了维护自身而被迫不停地扩张自己的领土。也许这些国家曾经为自己的这种必要性而沾沾自喜，殊不知这种必要性会在以后的事实中告诉它们，在它们鼎盛之极的时候，已经暗藏着无可避免的陨落时刻。

第十章　论人民（再续）

可用两种方式来衡量一个政治体：疆域面积和人口数目。国家的最佳大小取决于这两个因素的相对关系，只有人口与土地之间的比例达到平衡，人构成了国家，而土地作为物资来源又养活了人，这两个因素之间的合理比例要求有足够多的土地来养活其居民，同时也要求有足够多的人口来容纳这块土地，只有在这种合适的比例上，一定数量的人民才能实现他们的最大力量。如果疆域过大，势必造成土地耕种不充分而且产出过剩，而过多的物产又会被邻国觊觎，从而容易导致防御性战争；如果情况相反，疆域过少，那这个国家就得依赖从邻国进口资源，受邻国牵制，不久就要引发侵略战争。任何民族如果只能在战争与贸易之间抉择，这样的民族本质是脆弱的，因为它要依赖于事态发展，或者依赖于邻国，它的存在必定是不稳固的和短命的；它或者通过征服他国来改自己的困境，或者被他国征服而不再存在。也就是说，它只能在或收缩或扩张的前提下来保护自己的自由。

在一片给定土地面积的土地上究竟安置多少人口合适，并没有数学上的固定比例。这不仅因为不同土地有不同特点，比如土壤的肥沃程度不同、物产的种类不同以及气候条件各有差异，还因为不同国度的居民素质各不相同，比如一些生活在富饶土地上的居民对土地消耗甚少，而

生活在贫瘠土地上的居民则消耗甚多。还需要考虑妇女的生育能力的大小、对国家人口增长的各种有利或不利的土地特征，以及立法者在制定制度时所预期的移民的数量。由此我们可以得知，立法者不应该根据现状而应以对未来的预见作出判断，他不应该只考虑当时人口的情况，同时也要看到人口自然成长的数量会是多少。最后，还会有无数种情况，比如在一些条件特殊的情况下需要或允许人们获取的土地大于所需，在多山的国家，那里的耕地类型主要是森林和牧场，有丰富的自然出产，因此不需要太多的劳作；而且经验证明那里的妇女比平原的妇女具有更强的生育能力；这些地区山坡陡峭，只有很小部分的平地可供耕种；所以人们居住得非常分散。而海边的情况正好相反，人们聚集在一片很小的区域内，甚至可以在贫瘠不毛的礁石区或沙滩上生存。这是因为渔猎可以大量弥补农业产出的不足，人们也需要聚居在一起更好地抵御海盗，还因为他们可以通过海外移民的方式来摆脱人口过剩的负担。

除了上述人类制度的诸多条件，还有一个条件最为重要，这个条件是无可取代的，没有它其他任何条件都不再起作用，这个条件就是：人民必须享有充分的和平。因为国家就如同军营，在初创时期是非常脆弱的，没有抵抗力、最易被消灭。一个国家即使在混乱中也比在酝酿时期更有抵抗能力，因为在国家酝酿期，人们都只考虑自己在国家中所处的地位，而无视公共的危险，如果在这种关键时期遇到战争、饥荒或叛乱，那这个国家将不可避免地被颠覆。

当然，也确曾有过很多在这种动乱中建立起来的政府，但真实的情况是正是这些政府毁灭了自己的国家。那些篡权者往往选择动乱时期，利用公众的恐慌来颁布法律，而这些法律在正常情况是不可能被公众接受的。可以说，要分辨立法者的工作和篡权者的工作，看他们所选择的立法时间就是很明确的方法之一。

那么，什么样的民族适合接受法律呢？我的答案是：一个发现自己已经被某种原始的联合、利益或协议捆绑在了一起，但还未曾受法律真正约束的民族；是一个尚未形成根深蒂固习俗和迷信的民族；是一个不畏惧邻国的突然侵袭、并且不参与到邻国的矛盾中的民族，这个民族能抵挡得住任何一个邻国的干预或能够借助一国的帮助来对付另一国；是一个其中每个成员都被其他成员所知、任何人都不需承担他所承担不起

的负担的民族；是一个可以不依靠其他民族就可以生存，并且其他民族不依靠它也能生存的民族[原注14]；是一个既不太富也不太穷能自力更生的民族；最后，它还是一个结合了新生民族的可塑性和古老民族稳定性的民族。立法工作之所以艰难，更多地在于不是要建树什么，而在于要破坏什么；而立法成功的例子之所以稀少，则在于很难将自然的朴素性与社会的需要完美地结合在一起。的确，将上述条件整合在一起是相当困难的，因此，世上也就没有几个体制良好的国家存在。

尽管如此，在欧洲还是有一个能够立法的地方的，那就是科西嘉岛。这个勇敢的民族在恢复和维护它的自由时所表现出的坚定和英勇，使它有资格由一位智者来教导如何保障它的自由。我有一种预感，这个小岛终有一天会使整个欧洲为之震惊的。

[原注14]如果两个比邻而居的民族彼此依存，这种情况对一方是不利的，对于另一方则是危险的。在这种情况下，任何明智的民族都会尽快摆脱这种依赖的局面。斯拉斯加拉共和国处于被墨西哥帝国包围中，那里的人民宁可不用盐也不从墨西哥人那里购买，甚至也不接受他们馈赠的食盐。聪明的斯拉斯加拉人看到了墨西哥人慷慨背后隐藏的阴谋。他们维护了自己的自由，这个处于庞大帝国版图之内的一个小国家最终成为导致那个大帝国灭亡的一个重要因素。

第十一章　论种种不同的法律体系

如果要探究全体人员的最大利益之所在——这原本也应是每个法律体系的宗旨，我们会发现它可被归结为两个主要目标：自由和平等。自由，是因为国家的力量是个体依赖的源泉；平等，是因为如果没有平等，自由亦不复存在。

我已经论述过什么是公民的自由。至于平等，这个词绝不能理解为

所有人在权力和财产上都绝对平均分配，而是指权力不能发展为暴力，它只能根据威望和法律才能行使。就财产而言，平等就是没有公民可以富足到可以购买另一个公民，也没有一个公民贫穷到出卖自己[原注15]。这便意味着人们需要节制，位高权重的人应该节制自己的财富与势力，地位相对卑下的人要克服困难，克制自己的贪欲和妄羡。

这就有人会说了：这种平等就是不切实际的幻想，根本不可能在现实中存在。但是，如果明知道滥权是不可避免的，难道就不采取措施加以控制了吗？正由于现实环境总在造成不平等的现象，我们所制定的法律才必须要倾向于保障平等。

这些只是一切完美制度的一般目标，在具体到某个国家时必须针对该国家的地区情况和居民特性所产生的关系来加以更改，正是在这些关系的基础上，每个民族都应该有针对自己的最好制度体系。这种制度本身或许不是最好的，但是对于其针对的国家来说却是最适合的。比如说，你们的土地太过贫瘠吗？你们的领土相对居民人口过于狭小吗？那你们就转向工艺和工业吧，这样就可以用工业产品来换取你们所缺乏的自然资源了。或者相反，你们占据了富饶的平原和辽阔的山川，你们拥有沃土无边却人口稀少，那就全心全力发展农业以增殖人口，并放弃导致人口减少的工业吧，因为工业总会使农业人口减少，并把为数不多的人集中于一定的城市中[原注16]。你们占据了绵长且便利的海岸线吗？那就把海面布满船舶，大力发展商贸，你们将会得到一个短暂却辉煌的文明。沿着你们海岸的，只是海水在拍打无法靠近的岩石吗？那就做个吃鱼的野蛮人吧，你将拥有无比安宁或许更快乐的生活，你也一定更加幸福。总之，除了那些对所有民族都通用的原则外，每个民族都有理由按自己特定的方式生活，实行那些只适合自己的法律。因此，古代的希伯来人和近代的阿拉伯人选择了宗教作为他们的目标；雅典人选择了文学；迦太基人（Carthage）和提尔人（Tyre）选择了贸易；罗德岛（Rhodes）选择了航海；斯巴达选择了战争；罗马选择了美德。《论法的精神》一书的作者采用无数事例证明了立法者是如何艺术地将体制引向这些目标的。

要使一个国家的体制真正做到稳固与持久，必须遵循这样的规则：自然规律与法律在每一点上都能协调一致，而法律也正是用来保障这种

和谐的。但如果立法者弄错了他的目标，采取了与国情完全不符合的另一套原则，以至于一方倾向于奴役而另一方需要自由，或者一方追求财富而另一方需要人口增长，或者一方需要和平而另一方追求征服，那么法律就会在不知不觉中被削弱，制度将遭到瓦解，国家就会处于动荡不安中，直至毁灭或更迭，而战无不胜的自然将重新掌握自己的统治。

[原注15]你想让国家内部和谐统一吗？那么就要尽可能使两个极端靠拢，既没有十分富裕的人，也不能有乞丐。因为这两个天然不可分离的阶级对于公共幸福是同等致命的。一方面会产生出暴政的支持者，一方面会产生暴君。经常是这两个阶层之间进行着公共自由的交易：一个买进，一个卖出。

[原注16]阿冉松侯爵说：“一般说来，任何对外贸易的部门都只能给王国带来虚幻的利益；它可能会使一部分人、甚至是一些大的城市变得富裕，但是国家作为一个整体并不能从中得到什么，而且人民也不会因此而生活得更好。”

第十二章　法律的分类

为了使所有事务都井然有序，或者说为了赋予公众尽可能好的法律形式，需要考虑到各种关系，首先是整个政治体对于自身的作用力，即全体与全体的关系，或者说是主权体之于国家的关系，以后我们会看到，这种关系由中间媒介之间的联系构成。

规定着这种关系的法律被称为政治法。如果它制定得当的话，也可称之为基本法。如此称呼不无道理，因为既然一个国家中只有一种最好的制度来治理它，那么已经发现这个制度的民族就应该遵循它。但如果已有的制度不好，那么为什么还要把阻碍人民生活秩序的法律当成基本法呢？另外，一个民族不管在任何情况下都可以做主改变自己的法律，

哪怕是最好的法律。如果哪个民族的人们乐于损害自己，那谁还有权不让他们这样做吗？

第二种关系是国家成员间的关系，以及成员同整个政治体之间的关系。成员间的关系应尽可能地受制约，成员同政治体间的关系却是越广泛越好，这样能使每个公民在彼此完全独立的同时又极端依赖国家，这种结果总是通过同一手段达到，因为只有国家的力量才能为每个成员带来自由。这第二种关系产生了民法。

我们还可以考虑第三种关系：个体和法律的关系，也就是违法和惩罚的关系。这种关系使刑法得以形成，从根本上说，刑法与其说是一种特定的法律形态，还不如把它看做对其他一切法律的裁定。

在上述三种法律之外，还应加上第四种法律，也是最为重要的一种，它没被刻在石碑上，也没被刻在铜器上，而是刻在了公民心中。是它形成了国家的真正体制，它每天都在积聚力量，当其他法律过时或消亡的时候，它激励或取代它们；它可以使一个民族保持创造精神，使习惯的力量逐渐代替权威的力量。这里，我说的是道德、习俗，尤其是信仰。这一类法律并不为我们的政治理论家所熟知，但其他一切法律的成败与否都取决于它。伟大的立法者们都懂得秘密关注它，尽管他们表面上只是在制定具体的规章条文，但他们明白这些个别的章节只是制度穹顶的拱架，而缓慢发展的道德与风尚才是形成制度的不可动摇的基石。

在这些不同种类的法律形态中，只有决定政府形式的政治法才是我的题旨所在。

好多书下载网

第三卷 BOOK THREE

在讨论不同的政府形式之前，我们先来确定一下“政府”一词的准确含义，因为迄今为止该词还没被很好地解释过。

第一章 政府总论

我必须提醒我的读者，你们一定要仔细阅读本章，因为对于那些不打算集中精力的人，我是没办法把这个问题给他们讲清楚的。

任何自由行动的发生都由两个因素共同促成：一个是抽象意义上的因素，即决定这一行动的意愿；一个是物理意义上的因素，即执行这种行动的力量。当我想走向一个目标，首先必须有走向这个目标的意愿，其次是要有行走的能力。一个想走的瘫痪病人和一个不想走的健康人，都只能原地不动。政治体的行为也具有同样的两个因素，我们同样也可将它们划分为意愿和力量，前者被称为立法权力，后者被称为行政权力。如果没有这两种力的同时作用，政治体的任何行动都不能进行。

我们已经知道立法权力属于并只能属于人民。而另一方面，从本书前面章节（第二卷，第四、六章）中所确定的原则中可以看出，行政权力只在特定行为中实施，这种个别行为已经超出了法律的范畴，因此也不属于制定法律的主权范畴，行政权力不能像立法权和主权体一样属于全体人民。

因此，公众的力量需要有一个自己的机构将公共的力量凝聚起来，在普遍意志的指导下行动，作为在国家和主权体之间进行沟通的手段，就如同灵魂与肉体结合为一个人那样把国家和主权体结合起来。这就是国家为什么需要有政府的原因，有时政府被错误地认为是主权体，其实

它只是主权体的执行者而已。

那么，究竟什么是政府呢？政府就是为了臣民和主权体相互沟通而建立在两者之间的中介体，负责实施法律、维护政治和社会自由。

该中介体的成员称为行政官员（Magistrates）或国王（Kings），即管理者（Governers），他们被统称为统治者（Prince）[原注17]。这样看来，那种认为人民接受统治者领导的行为不是一种契约的看法完全正确，因为这种约定不过是一种任命或委托而已。在这一过程中，统治者不过是主权体的代理人，他们以主权体的名义行使主权体赋予的权力，主权体可以在任何时候限制、更改或收回这种权力；如果放弃这种权力，就会与社会共同体的本质不相容，就是违背了社会契约的目的。

因此，我把行政权力，的合法行使者称为政府或最高行政，把执掌这一行政权力的人或机构称为君主或行政官员。

在政府中，我们可以发现这些中介的力量，它们之间的关系构成了全体与全体的关系以及主权体与国家的关系。后一种关系可被看做首尾两项不断变换的比率关系，而政府就是它们的几何平均数。政府从主权体那里接受命令，然后发布给人民，如果想使一个国家处于正常的平衡状态，就必须权衡所有因素，使政府自身的乘积或幂，等于作为臣民的公民和作为主权体公民的乘积或幂。

另外，如果上述三方关系中任意一方发生改变，就必然破坏了原来的等比关系。如果主权体要进行直接治理，或者行政官员想制定法律，或者臣民不服从领导，那么秩序将被混乱的局面取代，力量与意志不再协调行动，国家也会解体，将陷入专制政府或者无政府状态中。最后，正如两个数字之间只能有一个等比中项，一个国家也只可能有一个好政府。但是由于国家政事纷纭，不断改变民族的内部关系，使得不同的民族就应该有不同的政府形态，即使同一个民族在不同的时期也应该有不同的政府。

为了更清楚地说明处于比例两端的关系，我举人口数目作为例子，因为这是一种更容易清楚表达的关系。

假设一个国家有一万名公民，主权体只能被看做一个整体，但作为臣民的每个个人，则被考虑为一个个体。因此主权体相对于一个臣民的比例就是一万比一，就是说，国家的每个成员尽管完全从属于主权体，但它只享有一万分之一的主权权力。如果人口数目增加到十万，臣民的地位没有变化，因为每个臣民同其他臣民一样还要完全遵守法律的约定，但作为主权者，他所分享到的只是十万分之一的表决权，比起以前对制定法律的影响力小了十倍。由于臣民总是作为单一的个体，他和主权体的比率根据公民人口数的增加而增加。由此可得出结论：国家越大，自由越少。

当我说到比率增大时，我的意思是它离平等越来越远了。因此，在几何意义上这个比率越大，在普通意义上就越小。前者考虑的是数量关系，是以指数大小来衡量的；后者考虑的是同一性，判定的是相似性的多少。

个别意志与普遍意志之间的比率越小，即个人原则与法律之间的相似性越少，强制力量就必须越大。因此，如果政府要做到有序行动，随着人口数量增加，它必须相应加强其强制力。

另一方面，由于国家的扩大意味着给公权力的掌握者更大的滥权机会和诱惑，随着政府对人民的控制力加强，主权体对政府的控制力也必须要加强。这里我所说的并不是绝对权力，而是国家不同组成部分之间的相对力量。

从以上双重比率中可以看出，主权体、君主与臣民三者之间的比例绝不是臆造出来的，而是政治体性质的必然结论。我们可以进一步推出，既然连续比率的一端是作为臣民的人民，是作为一个固定的整体，总表现为“一”，所以随着双重比率的增大或缩小，单项比率也会同样地增大或缩小，因此比例中间项也会随之发生变化。这表明，不存在绝对且单一的政府形式，有多少大小不等的国家，就会有多少性质不同的政府形式。

或许有人会嘲笑这一公式，声称如果按照我的观点，找到首尾项的几何平均值建立一个政府，只需计算出人口数字的平方根就可以了。那么我的回答是：我仅仅是举人口数量作为一个例子，而且我所说的各比

率不仅取自人口数量，而是要更多地根据众多行为数量来衡量，这些行为的发生又有着数不清的原因。何况，我借用几何学术语只是为了让我的表达更简练，我当然深知道德上的衡量并不像几何学那样精确。

政府就是大的政治体的一个小型化，这个政治体中也包含了政府本身。它是一个被赋予了某些能力的虚拟的人，它像主权体一样主动，像国家一样被动；它可被分解为一些类似的比例关系，产生新的比率，在这些新的比率上，我们可以按照行政官员的官阶继续进行分解，直到分解为一个单一的、不可再分的比率中项，即唯一的首领或最高行政官，我们可把他看成这一比例系列的中心，是逐级演进中一系列分数和一系列整数的那个“一”。

为避免继续在这些复杂比例中纠缠不清，我们就简单地把政府看成是国家中的一个新实体，它有别于人民和主权体，是位于二者之间的中介体。

国家与政府这两个实体有着本质的区别：国家可以独立存在，而政府只能通过主权而存在。因此政府的主导意志应该是、而且必须是公共意愿或者法律，它不过集合起公众力量。一旦它试图运用权威进行绝对的独立行动，联结共同体的纽带就开始松懈了。如果政府的个别意志比主权体的公共意志还要活跃，并且为了使人民服从他的个别意志而动用了他手中的公共力量，结果就有了两个主权体，一个是法律上的，一个是事实上的，那么社会共同体将顷刻消亡，政治体也就随之解体了。

然而，为了使政府这个实体能成为真正的存在，具有一个区别于国家实体的真正生命，为了使政府所有成员行动一致，符合建立它的目的，就必须使政府成为一个特定的自我，拥有其成员的共同意识，拥有保障自身的意志和能力。这种特定的存在意味着要有议会制、委员会、磋商和决定的权利、各种权利、君主专属的种种特权以及那种使行政官员随着职责越繁重便越能得到相关回报的地位、头衔和权利。政府这种存在的困难在于，如何找到一种方法，在国家这个大的整体中安置政府这一小的整体，以使政府在强化自身体制的同时又不削弱国家的公共体制，使其能够把保存自身生存的自有力量区别于维持国家生存的公共力量。总之一句话，政府总要做好准备为了人民而牺牲自己，而不是为了

政府牺牲人民。

此外，尽管政府这一人为的实体是另一人为实体的产物，它只拥有一种外借的、附属的生命，但并不意味着它不能凭借或多或少的力量和敏捷采取行动，也不影响它享有或多或少的健康。最后，它即使不会完全违背人们建立政府时的目标，但它却可能依照自己的结构方式在某种程度上偏离这个目标。

偶然的特殊的关系会使国家发生改变，政府应根据这些关系和国家保持一定的比例关系。所以，政府应随所属政治体的缺陷而加以改变，否则，即使本身是最好的政府也往往会成为最糟的政府。

[原注17]因此，在威尼斯，即使当大总督不出席的时候，大议会仍被人们称为“最尊敬的君主”。

第二章　论不同政府形式的构成原则

在阐述形成这些不同的一般原因之前，我认为有必要先对政府与君主进行区分，就像我曾经对国家与主权体进行区分一样。

执政者团体中成员的数量或多或少，我们已经说过主权与臣民的比率会随着臣民数目的增加而增长，同理可推之，政府与执政者之间的关系也存在同样的比率。

政府的全部权力在任何时候都等同于国家的权力，这点永远不会改变。因此，政府耗费在自己成员身上的力量越多，余下来用在人民身上的力量就越少。

因此，行政官员数量越多，政府就越弱。这是一个基本的原则，因此我们不妨将它解释得更清楚些。

我们可以在每个行政官员身上区分出三种本质不同的意志。第一种是他的个人意志，它只追求个人私利。第二种是行政官员们的共同意志，它只关心君主的利益，可称之为团体意志。对政府来说它是一种普遍意志，但对于政府从属的国家来说它是个别意志。第三种是人民的意志或主权体的意志，它不论是对于整体的国家，还是对于整体一部分的政府，都是一种普遍意志。

在完善的法律体系中，个别或特殊的意志应该是不起作用的，政府的团体意志也是极其次要的，只有普遍的或主权体的意志才永远居于首位，是所有其他意志的唯一规范者。

然而，在自然规律中，这些不同的意志处于更集中的条件下会变得更加活跃，因此，普遍意志永远最弱，团体意志略强些，而个别意志总是居于首位。结果在政府中，每个成员首先是其自身，然后是行政官，最后才是公民。这一排列与社会秩序所要求的次序完全相反。

弄清这一点后，我们再来假定政府是掌握在唯一一个人手里的，此时个人意志和团体意志完全统一在一起，因此团体意志就达到了前所未有的强度。现在，由于权力的实施强度取决于意志的力度，而政府的绝对权力是一个恒量，得出的结论是：最强有力的政府是一个人的政府。

我们再来考虑另一种情况，如果把政府和立法权合并在一起，使主权体就是统治者，每个公民都是行政官员，那么团体意志就会和普遍意志统一起来，团体意志就不会比公意更主动，而个人意志依然保持原来的力度，此时的政府虽然依然拥有着绝对权力，但在相对力量或能动性上却处于最低点。

这些关联是无可辩驳的，对其他方面的考察会对它们进一步证实。例如，处于政府中的行政官员比处于国家中的公民的行动更有能动性，因为政府中的个别意志比主权体约定中的个别意志的影响要大得多，因为每个政府官员总有一些政府职能，而单个的公民却不具有任何主权职能。而且，国家越是扩展，它的力量就会越大，尽管实际力量的增长与地域的扩张并不成正比。但是，如果国家规模一定，行政官员数量增加再多，政府的力量也不会有丝毫增加，因为政府的力量就是国家的力量，而国家的力量并没有变化。在这种情况下，政府的绝对力或实际力

量没有增加，它的相对力量或能动性就会降低。

还可以肯定的一点是：参与管事的人越多，公共事务的处理便会越慢；大机构过于强调谨慎，从而坐失良机；遇事往往耽于无休止的讨论，很难作出有效的决定。

我刚才说明的是政府随成员的增加会变得效率降低，前面我还证明过人民数量越多强制力量就应越大。由此可以得出结论，行政官员与政府之间的比率同臣民与主权体之间的比率恰好是相反的。也就是说，国家越扩大，政府就越应精简，所以，行政官员的数量要随着臣民人口的增加而减少。

需要补充的一点是，这里我所论述的是政府的相对权力而不是它应有的本性。因为，行政官员越多，团体意志越接近普遍意志，相反，在只有一个统治者的情况下，如我前面所述，团体意志就只是一种个别意志。在一方面有所失，必定在另一方面有所得，立法者的艺术就在于寻求一个合适的度，将永远成反比的政府的力量和意志得到最恰到好处的结合，使其最有利于国家。

第三章　论政府的分类

在前面一章中，我们已经清楚了为什么要按组成政府的成员人数来划分各种政府形式，本章我们将要探讨的是这种分类是如何进行的。

首先，主权体可将政府置于全体人民或绝大多数人民的手中，这样，作为政府官员的公民数量就会比作为普通个人的公民要多。我们把这种政府形式称为民主制。

或者，主权体将政府交付到少数人手中，使普通公民的数量多于行政官员，这种政府形式称为贵族制。

最后，主权体可以把整个政府都集中于一个人手里，其他官员都从

这个当权者手里获得权力。这种形式是最为常见的，称为君主制或皇室政府制。

应该注意的是，所有这些形式，至少是前两种，行政官员的数量可以有或多或少的浮动，甚至可以有相当显著程度的变动。民主制形式可以从全体人民到半数人民；贵族制可以从半数人民到极少数人；即使是君主制政府也存在分权的可能。根据斯巴达的宪法，国家可以并存两个国王。罗马帝国甚至曾经同时拥有八个皇帝却没有破坏它的统一。因此每种政府形式都可能在某一点上与另一种形式重合。尽管只有三种名称，但实际上一个国家拥有多少公民数目，就有可能存在多少种政府形式。

再者，同一政府可能在某些方面再分为各种不同的机构，每个机构都可以采取不同的行政方式，三种政府形式便可结合起来产生很多种混合形式，每种混合形式都可从这三种单一的形式中演变出来。

历朝历代人们都在争论这个问题：什么是最好的政府形式？殊不知，任何一种形式都可能在某种情况下是最好的，而在另一种情况下却可能最坏。

如果说，在一个国家中最高行政官员的数量应与公民人数成反比，那么一般说来，民主政府适合小国，贵族制政府适合中等国家，而君主制则适合大的国家。这一法则直接从我们已建立的原则中得出，但是我们该如何考量那些大量的例外情况呢？

第四章　论民主制度

立法堵截比任何人都更清楚该如何解释法律和执行法律，于是看上去似乎最好的国家组织形式应该是执法权力与立法权力的结合。但是事实上，正是这种结合使这种政府在某些方面存在缺陷，因为它将本该分离的权力结合了起来，如果君主与主权体成为了同一个人，那么可以

说，建构起来的是一个没有政府的政府。

由制定法律的人来执行法律，或者作为结合体的人民将注意力从全面的角度转向个别的对象，这都并非好事。公众事务中最危险的莫过于私人利益的影响了，政府对法律权力的滥用也比不上立法者追求个人利益的危害更为严重。一旦这种腐败行为发生了，国家肌体将遭到破坏，那么任何改革都无法挽回了。一个从不滥用政府权力的民族也不会滥用独立，一个始终自我治理良好的民族也不需要由别人管理。

从严格意义上说，真正的民主制从未存在过，也永远不会存在。由多数人统治少数人是违反自然原则的。我们无法想象，人民需要不断地集合起来处理公共事务，而一旦人民为此设立一些专门机构，很容易看出的是，行政形式便随之改变了。

我确信这样一个公理：如果政府的职能被许多机构分别掌握了，那么，那些人数少的机构会慢慢获得最大的权威，仅仅因为他们处理事务的便捷也会迟早将他们引向这一步。

何况，要建立一个民主制政府需要多少难以凑齐的先决条件啊，首先，国家要十分小，以便使人民易于集合而彼此认识。其次，习俗和道德要极其简洁，以避免繁多的事务和棘手的讨论。第三，社会等级和财富要实现高度平等，否则权利和权威上的平等难以持久。最后，杜绝奢侈现象。因为奢侈是财富过多造成的，或者使得财富成为一种必需，它既腐蚀富人，也腐蚀穷人，使国家陷入了萎靡和虚荣之中，它使一些人沦为其他一些人的奴隶，或者让所有人都成为公共舆论的奴隶时，国家便失去了所有的公民。

这就是为什么一个著名作家[译注3]把美德作为共和国的基本原则，因为没有美德，其他所有条件都无法维持。但是这位伟大的天才却没有对事务进行必要的区分，所以他的论述常常不够精确，有时甚至不清晰，他没有看到既然主权在哪里都是一样的，同样的原则应在所有体制良好的国家内都适用。当然由于政府形式不同，它们的影响力也会有或大或小的差异。

还要补充的是，民主制政府或人民制政府比其他任何形式的政府都

更可能出现内战或动乱，因为没有任何政府如此经常地、如此强烈地倾向于改变自己的形式，或者需要如此的警觉与勇气来维持现有的形式。总之，在民主制度下，公民必须要时刻充满力量与坚定，他要终其一生地、每天都从心底重复着德高望重的侯爵[原注18]在波兰议会上所说的话：“我宁要动荡中的自由，也不要平静中的奴役。”

如果有一个神的国度，他们可能会采用民主制来治理，但这种政府并不适合人类。

[原注18]波兹南侯爵，1704～1735年曾为波兰国王。

[译注3]孟德斯鸠的《论法的精神》。

第五章　论贵族制

这里我们有两个完全不同的法人，即政府和主权体，因此就有了两个普遍意志，一个是相对于全体公民而言的，另一个是相对于行政当局的成员而言的。因此，尽管政府可以任意对自己的内部事务作出规定，但它只能以主权体的名义，也就是人民自身的名义，否则它无权对人民发号施令，这一点我们必须牢记。

最初的社会形态都是按照贵族制来进行治理的，家族的家长们聚在一起商讨公共事务，年轻人心甘情愿地服从于经验的权威，于是有了长老、元老、尊长、长官这些称呼。北美的土著人直到今天仍然采用这种治理方式，而且治理得相当不错。

但是当社会发展到一定程度，人为的不平等逐渐战胜自然的平等，财富和权力[原注19]取代了年龄开始为人看重，贵族制就变为选举了。最后，权力与财产的父子相传造就了贵族世家，这使政府也变成世袭制，有时甚至会出现二十岁的元老。

所以有三种贵族制，即自然的、选举的和世袭的。第一种只适用于原始部族，第三种是所有政府形式中最糟糕的。第二种是最好的，它体现了真正意义上的贵族制。

实行选举的贵族制除了有将主权体与政府两权分离的好处，还有着可以选择政府官员的好处。在民主制中，所有公民生而为行政官员，但贵族制把官员局限为少数人，他们只能由选举产生[原注20]，这种方式使得诚实、贤明、经验以及其他受公民看重和尊重的品质成为一个明智政府的保障。

再一点就是集会更易举行，事务也能得到更好的讨论，进而可以有序地将这些事务处理得井井有条。在外国人眼中，德高望重的元老们比那些不知名的或被人鄙视的群众更能很好地维护国家的名望。

总而言之，如果能够确定他们是为了民众的利益而不是自己的利益而去治理民众的话，那么让贤明之士来治理民众这种方式是最好最符合自然法则的安排了。这样就无需增加管辖范围，选举出一百个人就能干好的事，就无需使用两万个人了。但必须要注意团体意志就此产生，它并不会严格地按照普遍意志来指导国家力量，而且一部分行政权力将不可避免地逃避法律的约束。

至于建构这种政府形式的特殊要求，它并不要求国家足够小，或者人民必须十分淳朴正直，以便像好的民主制那样使法律的执行能直接来自公众意志。但它要求国家也不能太大，因为国家很大会导致四散分开的官员们可能在自己的辖地内取得主权者的权利，继而谋求自身独立，直至最终成为那块土地的主人。

尽管贵族制并不像民主制那样要求人民具有一定水准的美德，但它有着其他方面的德行要求，比如富人的节制和穷人的满足，因为严格意义上的平等是不会存在的，即使在斯巴达也不例外。

然而，虽说这种政府形式允许一定的财富不公存在，那也只是为了在一般情况下使公共事务的管理被托付给那些能够付出他所有时间的人，而不是如亚里士多德所认为的富人理应受到重视。相反，有时相反的选择是非常有必要的，它可以教育人民，优秀的品质比富有更为重

要。

[原注19]很明显，古代人使用“贵族”一词并不是表示最好，而是最强有力的意思。

[原注20]把执政者的选举用法律规定下来是极为重要的，因为如果把这项权力留给统治者的意志来决定，难免会落入世袭的贵族制，就如威尼斯共和国和波尼尔共和国所发生的那样。前一个国家早已分裂，后个国家是靠元老院的超人智慧才得以维持，这是一个值得尊敬但对于国家治理来说非常危险的例外。

第六章　论君主制

之前，我们一直把统治者视作一个由法律力量结合起来的法人，被赋予了国家和集体的行政权力。现在，我们所要考虑的是，当这些权力集中于一个真正的自然人、一个实实在在的人的手里，并且只有他才能行使由法律授权的权力时，这个人就是我们所说的君主，或国王。

在其他政府形式中，是由一个集体的法人代表来代表一个人执政，而在君主制中，一个个人代表了一个集体的存在，构成统治者的统一体是抽象的，但同时也是一个具体的人；在其他政府形式中，法律要花费很大精力将这些权力结合在一起，而在君主制中，这些很自然地就实现了。

这样，人民的意志、统治者的意志、国家的公共力量、政府的个别力量，统统服务于一个驱动者；机器的所有机关都控制在一个人手里，一切都朝着同一目标迈进，而并无相互的矛盾来破坏这种前进。我们很难想象还有其他政府形式能用更小的力量产生比这更大的能量。在我看来，静静坐在河边，却能毫不费力地拖动一艘大船的阿基米德就如同一

位精明的国君。这样的国君貌似不动声色，却能运筹于千里之外，坐在暖阁中就将自己的辽阔王国治理得井然有序。

然而，如果说没有任何政府形式比君主制更有活力，但是，也没有任何政府形式中的个人意志像君主制这样更具支配力。尽管在君主制下，一切都朝着同一目标迈进，但这个目标并非为了人民福祉，也正是这种行政力量在不断削弱国家的力量。

国王们总想拥有绝对的权威，但是来自遥远地区的百姓的呼声却告诉他们：要想拥有至高无上的权威，最好的方法就是受到人民的爱戴。这是一条很好的法则，并且在某些方面非常正确。不幸的是，这条法则只是朝堂上的一个笑柄。这种建立在人民爱戴基础上的权力当然是最强大的，但这种力量却也是不确定和短暂的，国王们当然不会满足于此。就是最好的国王也想在自己乐意的时候做点坏事并且不妨碍他继续做主子。政治布道家可能会游说国王，说既然人民的力量就是国王的力量，那国王的最大利益莫过于使百姓繁荣富强、人丁兴旺、英勇坚强。但国王们深知事实并非如此，他们的个人利益首先在于，要使人民虚弱贫困，从而永远无法反抗他们。我承认，如果国王的臣民们总是完全服从的话，那么人民的强大就是国王的力量，并且能使邻国都畏惧他的力量。但这只是第二位的从属的利益，并且力量与彻底的服从总是不兼容的，所以国王们总是自然地偏好那些对他们来说更直接有用的原则。这是撒姆尔对希伯来人所强调过的，也是马基亚维利[译注4]所清楚证明的——他借口指导国王，实际上是在向人民宣讲，他的《君主论》可以成为共和主义者的手册[原注21]。

在由前面的一般性比率进行讨论时我们发现，君主制只适用于大的国家，而通过对君主制本身的研究，也会得到同一结果。公共行政人员越多，统治者与臣民间的比例就越少而使两者趋于相等，成为一比一或实现民主制中的平等。这个比率又会随着政府人员的收缩而变大，并在政府集权于一个人时达到最大。但是这样，统治者与人民间的距离会过大，国家缺乏凝聚力，必须有中间阶层的出现来弥补这种缺陷，这些中间阶层包括亲王、总督、大臣等。但所有这些并不适用于小国，小的国家会为这层层的社会规则所毁灭。

但是，如果说治理好一个大国很困难，由一个人来治理就更困难了。每个人都明白当国王一旦通过代理人来进行统治会发生什么事情。

君主制政府有一个本质的不可避免的缺陷，这使它劣于共和制政府：在共和制中，人民总是把有才能的人推到高位，这些人也总能以此为荣而很好地履行他们的职责；而在君主制下，得势的却往往是无赖、骗子和阴谋家，这些人凭着小聪明爬到高位，而一旦置于高位就会向公众暴露出自己的无能和不称职。显然，人民在择人方面比君主犯的错误要少。君主制内阁中真正优秀的人和共和制政府首脑中愚蠢的笨蛋同样少见。因此，如果有这样一种幸运的机会，一个天生有统治才能的君主开始执掌一个被投机钻营者们败坏了的国家，每个人将会震惊于他所挖掘出的能量，而这位君主的出现便成为这个国家历史上划时代的大事。

君主制国家若想治理得好，它的人口和幅员大小就必须依治理者的才能而定。显然，夺天下易，治天下难。如果有足够长的杠杆，一根指头就可以反转世界，但要想支撑这个世界，非要有大力士赫尔格利斯的肩膀[译注5]了。国家稍微大一点，君主治理起来就会力不从心了。如果情况相反，国家的疆域相对于君主的能力太小时——当然这种情况比较少——国家依然治理不好，因为君主为了自己的宏伟理想，往往会忘记人民的利益，结果他会滥用自己超凡的才能扩张，如此，带给人民的苦难并不亚于一个能力不足的庸主。可以说，一个国家的扩张或收缩都是依照君主的能力而定，相反，民主制国家中，元老院的治理能力更容易保持在一个固定的水平，国家会拥有固定不变的疆域，治理也不会更坏。

一人执掌的政府有一个可怕的缺陷，就是缺乏继承的连续性，在其他两种政府体系中，这种连续性为统一提供了永不间断的纽带。当一位君王去世后，便需要选出另一位新主，选举期便成为一个暴风骤雨般的动荡期。这时，除非这种政府中的公民比一般情况下更无私与忠诚——而这根本不可能——否则贿赂与阴谋就会乘虚而入，靠收买而执掌了国政的人上台后，很难保证他不再次把国家出卖，以从弱者身上捞回以前被强者搜刮走的钱财。在这样的政府中，卖官鬻爵盛行，一切都成为金钱交易，人们在有国王统治时享受到的这种和平比王位空缺时的混乱更糟糕啊。

人们为了防止这样的邪恶曾做了些什么呢？曾使王位在某些家族中代代相传，并确定了继承的秩序以防止在国王驾崩时发生争端。也就是说，用摄政的缺陷取代了选举的缺陷，这表明人们偏爱表面的安定胜过贤明的行政，人们宁愿让未成年的孩子、怪物、智障来当政，也不愿冒着发生冲突的危险去选择贤主。人们没有意识到，当他们冒着危险做出这种两难的选择时，他们已使一切机会都对他们不利了。小狄俄尼索斯曾为了一桩不光彩的事遭到父亲的指责：“我为你做出过这种榜样吗？”小狄俄尼索斯狡猾地回答：“您的父亲不是国王啊！”

当一个人从小就被培养如何去命令别人，那所有一切会使他最容易丧失公正和理性。据说，人们常会煞费苦心教会一个年轻的王子以统治艺术，但结果显示，这种教育对他来说没有任何益处，反而教给他如何服从会更有效些。历史上那些名垂千古的君主并不是从小接受统治教育的人，因为统治是这样一种学问，学得越多，掌握得越少，服从要比命令更能使人掌握它。“辨别好与坏的最有效和最迅捷的方法是把自己放在别人而不是国王的角度上来思考自己想要什么或不想要什么。”[原注22]

政府缺乏连续性的一个后果就是王室政权的不稳定性。政府有时执行这个计划，有时又有了另一种计划，这完全取决于当时进行统治的国王或者代他统治的人的秉性，因此，无法在较长时间内形成一个固定目标或连贯的政策，这种不确定性让国家朝令夕改，摇移不定，而这种情况在其他政府形式下是不会发生的，因为那些政府的统治者是同一的。由此可见，一般情况下，皇室宫廷多阴谋，共和体的元老院多智慧；共和制国家沿着稳定而有效的指导方向向着固定的目标前进，而君主制政府每一次变更都带来国家的巨大变化，因为所有的大臣和大部分的国王都会翻转他们前任所制定的政策，这几乎成为一条普遍的准则。

这种不连贯性同时可以驳斥保皇派政治家们常用的诡辩，这种诡辩不仅包括了前面我已经反驳过的谬论，即把公民政府喻为家庭管理，把国王比作一家之主，它还包括了把所有君主都想象成拥有一个君主所应具备的德行，并把君主设想成他们所应有的样子。在这种假定下，君主政府显然明显优于其他政府形式，因为它毫无疑问是最强的政府，如果它的团体意志更符合普遍意志的话，那它也是最好的政府了。

但是，正如柏拉图所言，一个有天赋的国王是十分罕见的。那自然和命运要多久才能交汇在一起造就出如此的明君呢？如果皇室的教育只会腐蚀接受这种教育的人，那么对于那些世袭的君主我们还能期待什么呢？因此，把君主政府等同于明君政府简直就是自欺欺人。要看清君主政府的本质，就必须观察它在最无能最邪恶的君主治下的状况，因为如果君王不是在登基之前就无能与邪恶，那就一定是在登上王位之后才变得无能与邪恶的。

我们的理论家们不是没看到这些困难，但他们并不为此感到为难，他们告诉我们，解决的办法就是要默默地服从。上帝在盛怒之中降下了昏君，人民应该把那当做神的惩罚而忍受。的确，这种观点相当有启发性，但我认为，把它放在教堂里进行布道应该比放在一本政治理论书里更合适。如果一个医生承诺会创造奇迹，而他的全部医术只是鼓励病人一味地忍受病痛，对这样的医生我们还能说什么呢？

每个人都知道，当我们已经有一个坏政府时我们只能去忍受它，但我认为更好的解决办法是如何去寻找一个好的政府。

[原注21]马基亚维利是一位绅士和好公民；但因其从属于美第奇（Medici）家族，他被迫在祖国深受压迫时掩饰他对自由的热爱。他在书中选择了一个令人憎恨的主人公便清楚地显示了他秘密的意图，他在《君主论》中的原则和《李维论》、《佛罗伦萨史》中的原则相互矛盾，显示这个深刻的政治思想家至今都只拥有一些肤浅堕落的读者。罗马宫廷严禁了他的作品，我对此非常理解，因为在他的作品中清晰地描绘了这个宫廷。

[原注22]此文原文为拉丁语，为罗马皇帝戈尔巴的演说词，见塔西图，《历史》第一卷。

[译注4]马基亚维利（Niccolo Machiavelli）（1469-1527），意大利政治理论家。1513年创作《君主论》，书中的原则后来为很多人治国所借鉴，拿破仑、希特勒、墨索里尼都曾把它作为案头书。

[译注5]希腊神话中的大力神，曾用一臂替人扛天。

第七章　论混合形式的政府

严格来说，单一形式的政府是不存在的。一个唯一的统治者手下必须有一群从属的官员；一个民主政府也要有一个首领。因此，在行政权力的分配中，必定有一个从大到小的级别，区别是有时少数依赖多数，有时多数依赖少数。

有时也有权力均等的情况，这种情况的发生或者是因为政府各组成部分相互依赖，如英国政府；或者是各部门虽拥有独立的权威但并不完善，如波兰政府。后一种形式不足取，因为政府并非统一的整体，国家也缺乏联系的纽带。

那么哪种政府形式更好呢？混合还是单一？政治理论家们对这个问题争论不休，至于我的回答，与早些时候关于政府形式的回答是一样的。

就本身而言，单一形式的政府最好，正是因为它简单。但是当行政权不完全依附于立法权时，也就是说，当统治者与主权体的比例大于人民——君主的比例时，就应当重新分割政府予以弥补。这样一来，政府各部门就对臣民的权威并没有减少，但对他们的分割使他们总体上不如主权体力量强大。

这种失衡还可以通过设置中间官员来弥补。这种官员可以平衡并维持两边各自的权力，从而使政府不必被分割。这时，政府并没有变成混合型的，而是采用了协同的形式。

相反的缺陷也可用同样的方法来修正：当政府结构松散时，可以建立一些机构来使它变得集中。在前一种情况下，政府被分割以削弱它的力量；在第二种情况下，则是为了加强它的力量。这是所有民主制国家

都在实践的。在单一的政府形式中同时存在着最强的力量和最弱的力量。而混合形式的政府却具有适中的力量。

第八章　论任何一种政府形式都不能适用于所有国家

自由不是任何气候都能长出的果实，因此它并非任何民族都能获得。孟德斯鸠提出了这一学说，人们对它越是深究，就越能体味它的真理性；对它越是反驳，就越能有机会得到新的证据来证明它的正确性。

世界上任何政府中，公务人员都是只消耗而不能生产。那些他们所消费的东西来源于何方呢？都是各国成员的劳动所得，正是个人产品的过剩来支持了这一公共需求。从这一点看，只有当人们的劳动生产出比自己的所需更多的产品时，才会存在政府机构。

但这种过剩在不同的国家是不相同的。有些国家剩余多些，有些国家剩余少些，而另外一些国家剩余为零，还有一些国家甚至产出不敷消耗。这种情况取决于各国气候的好坏、土壤所需要的劳动种类、出产的种类、当地居民的体力、居民需要的消费品的数量，以及促成这种关系得以形成的其他一些因素。

另一方面，不同的政府特性不同。有些政府消耗多些，有些消耗少些。这种不同是基于另一种原则：税收离其源头愈远，它的负担就越大。在这里，衡量税收负担的依据不应是捐税的数量，而是税收从来源再回到纳税人手里所经过的距离。当这一循环迅速而顺畅时，赋税多少是无关紧要的，人民总是富足而国家财政总是良好。相反，如果人民的持续纳税得不到回馈，那无论税赋有多轻，其源泉终归会在不断的榨取中变得干涸，这样，国家永远不会富裕，人民永远贫困。

由此可见，人民与政府的距离越远，他们的赋税就越沉重。所以，在民主制国家中，人民的税收负担最轻；贵族制国家中，负担要重一些；在君主制国家中，负担最重。因此君主制只适用富裕的国家，贵族

制适合财富和疆域都中等的国家，而民主制则适合小而穷的国家。

的确，我们越是多加思索，就越能在自由国家和君主国家之间发现诸多不同：前者，一切都为了公众利益；后者的公众力量和私人力量成反比，一个增长会导致另一个减少。最终，君主专制政府不仅不会为了臣民的幸福而进行统治，反而要把人民拖入悲惨的境地以便治理。

以下要讲的是每种气候条件下都有一些自然因素，根据这些自然因素来决定最适合该气候的政府形式，甚至可以说出这种气候下的居民类型。

那些贫瘠的不毛之地根本不值得开垦，那就任由它们荒芜、闲置，或者由原始人去住；那些劳动仅够民生所用的地区应由野蛮人居住，这些地方都不可能有政治社会；那些劳动产出比生活所需略有超出但超出不多的地区，适合自由的民族居住；那些拥有富饶肥沃的土地、劳动不多而所得丰盛的地区，适宜建立君主制，以使君主的奢侈生活能够消耗掉臣民的大量劳动剩余，因为这种剩余由政府来吸收要比个人浪费掉要好得多。我知道会有例外的情况存在，但这些例外也会证实以上的规律，因为这些例外的国家迟早都将引发革命，从而又恢复到自然的安排。

我们必须要永远将一般规律同影响一般规律的特殊规律区别开来。即便所有的南方地区都是共和制国家，而所有的北部地区都是君主专制国家，上述规律依然正确，即在只考虑气候的因素下，专制制度适合气候炎热的国家，野蛮的制度适合气候寒冷的国家，而优秀的政治体制只适合在气候温和的地区存在。我知道这一观点虽得到人们的认可，但在具体应用上仍会为人诟病。有人可能会说：寒冷地带也有肥沃的土地，而热带国家也可以十分贫瘠。这一问题对于那些从不全面考虑问题的人才称其为难题，我们必须，正如我所提到的那样，要考虑到劳动、力量、消费等各种因素。

假定有两块同等大小的土地，一块的产量为五，另一块的产量为十。如果第一块土地上居民的消耗为四，第二块土地上居民的消耗为九，那前者的剩余为五分之一，而后者的剩余为十分之一。这两者剩余的比率和它们产出的比率成反比，产量为五的土地所剩余的是产量为十

的土地剩余的两倍。

但这里并不存在双倍产量的问题。我认为，一般不会有人将寒冷国度的肥沃程度等同于热带国家的肥沃程度。不过，我们姑且假定这种相等吧，比方说，英国等于西西里，波兰等于埃及，再往南一点就是非洲与印度，再往北一点就什么都没有了。那么怎样的农业技术会使它们的物产量相等呢？在西西里，只需刮刮地皮就能大量收获，而在英国就得花大力气耕作。如果在某国需要增加大量的人力来生产与其他国家同样的物产，那这个国家的劳动剩余量必定少于他国。此外，我们还要考虑同样多的人在热带国家消耗量相对少得多的事实。在这样的气候中，人必须节制食欲才能保证健康。欧洲人到了热带国家，如果还像以前一样饮食，就会死于消化不良和痢疾。沙尔丹说："与亚洲人相比，我们就是如狼似虎的食肉动物。有人将波斯人的节俭归因于他们国家的不宜耕作。但我认为，他们之所以土地出产不丰是因为其居民所需不多。"他接着写道："如果他们的节约是由于土地贫瘠的结果，那就应该只有穷人才吃得少，但事实是每个人都是如此。而且人们发现，这里的人并没有根据省份的不同，或根据土地的肥沃程度吃得有多有少，这个国家任何一个地方都同样的节俭。他们满足于自己的生活方式，称只要看一看他们的肤色就可以知道他们的生活方式比其他国家要好得多。确实如此，波斯人面色干净，他们的皮肤美丽、细腻又光滑，而附属于他们的亚美尼亚人，由于按照欧洲人的方式生活，皮肤粗糙而暗沉，身躯肥胖又笨重。"

越是靠近赤道，人们吃得越少，他们几乎不食用任何肉类，大米、玉米、粗麦粉、小米、木薯是他们的日常食物。在印度，数以百万的人每天消耗的食物价值不到一便士。即使同在欧洲，北部人同南部人的胃口也迥然不同，一个德国人的一顿晚餐足够一个西班牙人吃上一礼拜。在那些胃口较大的国家，人们的奢侈也充分体现在吃的方面，如在英国，奢侈就是满桌的大鱼大肉；而到了意大利，则会受到糖与鲜花的款待。

服饰上的奢侈也体现出了类似的差异。在那些季节变化急遽且迅猛的地区，人们的衣着质地优良且简单；在那些衣服仅是一种装饰的地区，人们追求的是一种炫耀而不是实用，衣着本身就成为奢侈。在那不

勒斯，你每天都可以看到有人沿着博西利普山上散步，他们穿着镶了金边的上衣，却赤着足。建筑方面也是如此，当完全不必担心风吹日晒时，人们便开始追求建筑物的富丽堂皇了。在巴黎和伦敦，人们想的是如何能住得温暖而舒适。在马德里，人们虽拥有极为讲究的客厅，但是窗户大开，而他们所睡的卧室却像老鼠洞。

热带国家的食物更有营养而美味，这是第三种因素，它必然影响上述的第二种因素。意大利人为什么吃那么多的蔬菜？因为那里的蔬菜质量好，营养高且味道佳。法国的蔬菜只是靠浇水长成的，并无多少营养，在餐桌上也没什么价值。但即使这样，它们也没少占用土地，栽种时花费的力气也和意大利的蔬菜同样多。实验证明，西西里的小麦虽然质量不如法国小麦，但磨出来的面粉要多得多，而法国小麦磨出的面粉比北方小麦又多得多。由此我们可以推出，一般而言，从赤道到北极存在着一个类似的渐变过程。这样，从同样数量的产品中却获得了较少的出产，这难道不是一个很明显的不利条件吗？

除了上述各种各样的差别，我还要补充一点，它从前面各因素中推出，又可以对它们进行强化。这个因素是：热带国家比寒冷国家所需的居民要少，能供养的人口却多，这便为专制政府提供了一个双倍的剩余。相同数量的人民占据的地方越大，反抗就越发困难，因为他们不能迅速且秘密地聚集在一起进行筹划，政府就总可以轻易发现他们的密谋并及时切断通信。相反，人口越是集中，政府就越不容易侵犯主权者；首领们可以如君主身处内阁中议事一样安全地在家中策划；民众也可以如士兵在军营中集合一样，迅速地在广场集合。因此，距离越远，对于暴君的统治越有好处，只要政府能为自己提供一个强有力的支点，根据杠杆原理[原注23]，政府的统治力量会随着距离的增长而增强。相反，人民的力量却是越集中才越有效。一旦这种力量分散开来，便会烟消云散，就如同火药散在地上后只能星星点点地燃烧。人口最稀少的国家最适合暴君的专制，凶猛的野兽只有在荒野里才能称王称霸。

[原注23]这与我在前面所说的（第二卷第九章）大国的不利条件并不矛盾。因为我在那里论述的是政府对其成员的权威，而在此我考察的是政府对臣民的权威。政府分散的成员就像许多杠杆的支点，通过它们作用于边远的百姓，但政府并没有一个对其成员自身的杠杆支点。因

此，杠杆的长度在一种情况下是弱点，而在另一种情况下则是优点。

第九章　论一个好政府的标志

如果人们一定要问什么是绝对意义上的最好政府，那么这个问题是无法回答的，因为它无法确定，或者可以说，各民族的绝对处境和相对处境有多少种可能的组合，就有多少种正确答案。

但是如果有人问：判断某个特定民族是否得到了良好的治理或不好的治理的标志是什么？这就是另一个问题了，对于这个实际问题则是可以给出回答的。

然而，这个问题也不能得到切实的回答，因为每个人都会以自己的方式来回答这个问题。臣民们要求的是公共安全，公民们颂扬的是个人自由；前者希望财产有保障，后者希望人身有保障；臣民们认为政府要尽量严厉，公民们认为政府要尽量宽容；前者提倡惩治犯罪，后者提倡预防犯罪；前者觉得自己的国家被邻国惧怕是好事，后者觉得自己的国家被邻国遗忘是好事；前者乐于金钱流通，后者则要求人民丰衣足食。但是，即使我们能在上述问题和类似问题上达成共识，我们的认识就真的深入了吗？道德是没有精确衡量标准的，即使我们能对一些衡量标志达成一致，我们又如何能在评估方式上达成一致呢？

对我而言，我总是诧异于人们不能够认识到如此简单的一个标志，或者别有用心地拒绝承认。政治结合的目的是什么？就是对其成员的保护和使之繁荣兴旺。它的成员得到保护和走向兴旺的最确定的标志是什么？就是它们的人口数量。我们不必再去寻找这个标志之外的那些颇有争议的尺度了。假定其他所有条件都是相等的，在某个政府的治理下，不借助归化、移民和殖民等外来手段，其公民数量增长最快最多的政府便是最好的政府。在其治理下人民数量减少、逐渐衰弱的政府无疑是最坏的政府。统计学家们，接下来就是你们的任务了：就请点数、计算、比较吧。[原注24]

[原注24]人们应该根据同一个原则来判断哪个世纪更有利于人类的繁荣。人们曾经过分地尊崇艺术和文学繁荣的世纪，却不能洞察到这些文化背后的秘密企图。“无知者称之为‘人道’的，其实那是奴役的开始。”（引自塔西图的《阿格瑞科拉传》，塔西图：罗马历史学家）难道我们在读到这些箴言时，不能看出其背后所包括的促使作者如此写作的那些个人利益吗？不，不管他们说了些什么，也不管文化有多么灿烂，如果国家的人口减少了，就不能说这个国家治理良好。一个诗人在他的时代即使能收入十万里弗，也不足以说明他所处的时代就是所有时代中最好的。一场冰雹可能会使几个地区受灾，但它很少会造成饥荒。叛乱和内战可能会使统治者极其惊慌，但对人民来说并不是真正的灾难，因为当统治阶层都忙于争权夺利时，人民甚至可以得到几个月的喘息机会，他们的灾难和兴旺都来自于那种永久不变的生存状态。当所有人都在枷锁下变得懈怠时，一切都开始毁灭了，这时，统治者就可以肆意地摧残他们了，“当他们的国土沦为废墟的时候，他们便说和平来临了。”（选自塔西图《阿格瑞科拉传》）当高官们的纠葛搅扰得法兰西王国不得安宁，当巴黎的副主教怀揣一把匕首参加议会时，法国人民依然生活幸福、人口繁盛、自由而富庶。以前，古希腊在最残酷的战争中繁荣起来，即使在暴乱中血流成河，但整个国家反而人丁兴旺。马基亚维利说：“看上去，在暗杀、流放和内战中，我们的共和国似乎变得更为强大。公民的品德、精神和独立性对共和国的巩固作用比所有的纷争对共和国的消弱作用更为有效。”些许的动荡可以赋予灵魂以活力，真正使人类繁茂的更多的不是和平，而是自由。

第十章　论政府的滥用权力和它衰退的倾向

正如特殊意志总是不断反抗普遍意志，政府也总是不断与主权体作对。这种对抗的力量越大，政府机构就越腐败，而且因为这里没有一个独立的团体意志来制衡它，因此君主意志迟早要不可避免地压制主权

体，从而破坏社会契约。从政治体诞生之日起，这一内在的必然缺陷就不断地使它走向衰落，就如衰老和死亡不断在破坏人的机体一样。

政府的退化有两种方式：一种是政府自身的收缩，另一种是国家的解体。

当政府的成员数目由多变少时，也就是从民主制走向贵族制，从贵族制走向君主制时，政府就发生了收缩。这是它的自然趋势[原注25]。如果政府的成员人数朝另一个方面发展，即由少到多时，政府结构便松弛了，但这种逆向的发展是不可能发生的。

事实上，除非一个政府的能量被耗尽、衰弱到不能维持现状时，否则它是永远也不可能改变它的形式的。一个政府如果随着扩张而扩展自身，那么它的力量会减少为零，从而使自身难以继续维持。所以，当一个政府开始变得松弛时，它必须上紧发条使自身机构紧凑起来，否则它支撑的国家就会走向消亡。

国家的解体可以通过两种方式发生。

第一种，它发生在统治者不再依法治国，而是篡夺了主权体的权力时。这时发生了一个明显的变化，即不是政府在收缩，而是国家在收缩。我的意思是，国家作为一个整体解体了，而另一个国家又在它的体内形成，新的国家成员只包括原来政府的成员，对于其余的人民来说，这个新的国家只是一个彻底的暴君和主人。因此，一旦政府颠覆了主权体，社会契约立刻破灭，所有的公民理所当然又重新收回了他们天然的权利，但他们的服从仅仅是强力的胁迫，并非出于道德的义务。

相同的情况还发生在当政府成员分别篡夺了他们本应作为一个整体来行使的权力的时候。这并不仅是一种违法行为，它会引发更大的动乱，可以这样说，有多少个行政官员就可能有多少个君主，而国家也像政府一样四分五裂，然后不是走向消亡，就是改变形式。

当国家解体时，不论政府的滥权为何种形式，都可被统称为无政府状态。更精确地说，就是民主制退化成暴民统治，贵族制成为了寡头政治。再补充一点，君主制变成暴君制，因为最后这个词含义不清，需要

另行解释清楚。

人们通常理解的暴君是指统治残暴、无视正义与法律的国王。而在确切意义上，暴君是指那些本无任何皇家权利但窃取了这一权力的人。希腊人就是这样来理解“暴君”一词的含义的。他们不加区别地把这个称谓用于非法登基的国王，而不论其是好君主还是坏君主[原注26]。因此，暴君和篡权者是同义词。为了使不同的事物具有不同的名称，我把王权权威的篡夺者称为“暴君”，把主权权力的篡夺者称为“专制君主”。暴君虽然违背法律掌握政权，但却依照法律进行统治；专制君主却是将自己的权力置于法律之上。因此，暴君不一定是专制君主，专制君主却一定是暴君。

[原注25]威尼斯共和国在一片礁湖中缓慢形成和发展，为这一过程提供了显著的例证；令人惊讶的是，经过一千二百年之后，威尼斯人似乎依然处在1198年由西拉尔•康塞里奥开始的第二阶段。至于人们所谴责的那些古代的大公们，不论《威尼斯自由论》这本书怎么说，都可以证明大公们原来不是他们的主权者。

肯定有人会提出罗马共和国的例子来反驳我，说他们遵循了一个完全相反的过程，从君主制过渡到贵族制，又从贵族制过渡到民主制。但我绝不同意这种看法。

罗穆鲁斯建立的第一个政府是混合政府，它随即堕落成为专制政府。由于一些特殊原因，国家过早灭亡了，就像人们所看到的一个婴儿在未成年前就夭折一样。塔尔干王朝的被驱逐才标志着罗马共和国的真正诞生。但一开始它没有采用一种固定的形式，因为罗马人没能够废除贵族等级使得这一事业半途而废了。世袭贵族制作为合法行政机构中最糟糕的那一种，不断地与民主制发生冲突，正如马基亚维利所证明的，政府形式一直处于变化与不确定中直到有了保民官后才确定下来，从这时起才有了真正的政府和真正的民主制。这时，人民不仅是主权者，还是行政官和法官。元老院只是一个附属机构，来制约和集中政府的力量。执政官本人尽管是贵族、首席执政官、战争中的绝对统帅，但在罗马，他只是人民的管家而已。

正是从这时起，罗马政府开始依照它的自然走向，强烈地趋向了贵族制。当贵族们好像是废除了自己的等级，贵族制不再像日内瓦和威尼斯那样存在于贵族等级的实体中，而是存在于贵族和平民们共同构成的元老院实体中，甚至是存在于篡夺了实际权力时的保民官实体里；因为名称并不能改变事物性质，当人民有了代表自己进行治理的首领时，不论这些首领有着怎样的名称，他们实际上就是贵族制。

贵族制权力的滥用导致了内战和三方执政。苏拉、尤利西斯•恺撒和奥古斯都成为了事实上的君主，最后，国家在提贝留乌斯的专制下终于解体。如此看来，罗马历史并没有否定我的原则，而是恰恰证明了它。

[原注26]“在一个习惯了自由的城邦中，那些保有永久权力的人都会被认为和称为暴君。”（见科尔纳留斯•尼波斯的《米提阿底斯传》。的确，亚里士多德在他的《尼各马可伦理学》第八卷第十章中曾区分过暴君和国王，把两者差别的关键定为前者统治是为了自己的利益，而后者是为了其臣民的利益；然而，所有的希腊作家通常都使用另一层意思来使用暴君这个词，就如色诺芬的《希罗》所清楚显示的那样。当然，根据亚里士多德的那一区分准则进行推论，从世界产生以来还从未出现过一个真正的国王。

第十一章　论政治体的灭亡

这就是政府形式自然的、无法挽回的趋势，哪怕它是最好的政府。如果斯巴达和罗马都灭亡了，那我们还能期待什么样的国家能够永世长存呢？如果我们希望建立一种持久的制度，就不要梦想什么永恒了吧。如果想要成功，就不要去尝试那些不可能的事，也不要愚昧地自夸人类所创造的哪样东西是牢不可破的，因为人世间是不存在永恒的。

政治体如同人的身体，从出生那刻起就注定要死亡，而且它自身就存在着使自己死亡的原因。但这两者身上都有着或强或弱的机制，使它们能在或长或短的时期内维持着自己的生存。人体的结构是大自然的产

物，而国家结构是人为的作品。人类无法延长自己的寿命，但他们可以赋予国家一个好的体制，从而使国家尽可能久地存在下去。尽管结构最佳的国家最后也要消亡，但如果没有意外事件使它早亡的话，它的存在必然要长于其他国家。

政治生命的关键在于主权权威，立法权力是国家的心脏，行政权力是指挥各部门运行的大脑。如果大脑瘫痪了，人还可以继续存活，尽管成了痴呆，却依然活着。然而，一旦心脏停止了跳动，它所属的身体就死去了。

国家的生存靠的不是法律，而是立法权力。昨天的法律不能约束今天，但基于沉默在某种程度上就是默许，如果主权体在它能废除法律时却没有采取行动，那么它就不断地被认为它认可了那些法律。那么，主权体过去所声明的意愿就依然是它现在的意愿，除非它否决了过去的声明。

那么为什么古老的法律能获得人们的尊重呢？正是因为它们的古老。人们或许认为是古代法律的完美卓越使它们长久地保存下来；但事实上，如果不是主权体不断承认它们有益，它们可能已经被废除过一千遍了。所以，在一个体制良好的国家里，法律不但不会变弱，反而会不断增加新的力量。对古老东西的偏爱使这些法律日益受到人们的尊重。当法律随着年代的久远而不断削弱，就表明立法权力已经不存在了，国家离死亡不远了。

第十二章　论如何维持主权权威

除了立法权力之外，主权体再无其他任何力量，它只能通过法律来发挥作用。既然法律只是普遍意志的真实表达，所以只有当人们聚在一起时，主权体才能有所体现。“将人民聚集在一起？”人们会说：“那不是天方夜谭嘛！”这在今天看来是一种天方夜谭，但在两千年前却是现实。难道人类的本性改变了吗？

道德范畴所能达到的可能极限并不像我们所想象的那般狭窄，正是我们的软弱、邪恶和偏见使这些界限变窄了。正如卑劣的灵魂不相信存在伟大的人，低贱的奴隶会嘲笑“自由”这个字眼。

让我们借已经发生的事情来考察一下人类能够做到的事情。我就不说古希腊共和国了，在我看来，罗马共和国就是一个庞大的国家。罗马城是个很大的城市，该城的最后一次人口普查显示，这里有四十万武装公民，而整个罗马帝国最后一次人口普查的结果是四百多万公民，这还不算那些臣民、异邦人、妇女、儿童和奴隶。

真是很难想象，如何将首都及其周围市郊如此众多的人民聚集在一起开会。而事实上，罗马市民很少有哪几周不集会的，有时甚至一周集会数次。人民不仅行使主权权力，还执行一部分政府功能。他们处理某些事物，审判某些案件，在这种公众集会中，罗马人民不仅是公民，还是执政官员。

上溯至各国的发轫时期，我们会发现在大多数古代政府中，甚至像马其顿人和法兰克人那样的君主制政府，都有着类似的集会。无论如何，我所引的这个无可辩驳的事实就回答了我的问题，在我看来，从事实中导出的可能发生的事情是符合逻辑的。

第十三章　论如何维持主权权威（续）

仅仅在人民的某次集会上批准了一套法律体系并决定了国家的体制，这是不够的；人民建立了一个永久的政府或一劳永逸地提出了行政官员的选举办法，这也是不够的。除了那些因意外事件的发生所必须举行的特殊集会外，还要有固定的、定期的集会，而且不能任意取消或推迟。这样，到了规定集会的日子，人民便会依据法律规定而合法地集合起来，而不需要其他正式通知。

但是，除了这些依法定日期举行的合法会议，人民的其他任何集

会，如果没有经过专门负责此事的官员通过预定的形式召集，都应该被视为非法，会上所有的决议也将视为无效，因为集会本身的命令就应该由法律发出。

至于合法集会的频率，因受太多因素的制约，不能给出明确的规定。我们只能说，一般而言，政府力量越大，主权体就越应频繁地出面表达自己。

或许有人会说，这对于单一的城镇来说或许可行，但如果一个国家包括若干个城市，又当如何处理？是把主权权威进行平分呢？还是把主权集中于某个特定的城镇而使其他的城镇从属于它？

我的回答是两者都不可行，首先，主权权威作为一个单一的整体，一旦把它分割开就等于毁灭它。第二，正如一个国家不能合法地从属于另一个国家，一个城镇也不能合法地从属于另一个城镇，因为政治体的本质就是服从和自由的统一，“臣民”和“主权者”两个词的含义完全对等，两者的意义结合为“公民”一词。

我还要进一步回答说，把若干城邦联合成为一个国家总是一个错误，任何一个希望如此做的人就不要再埋怨无法避免自然的种种不便。不能因大国的泛滥就去反对那些只喜欢小国的人们。但是，怎样才能使小国拥有足够的力量去抗拒大国呢？就如古代的希腊城邦反抗强国国王，或者更近些时候的荷兰和瑞士抵御奥地利王室那样。

当然，如果无法把国家的领土限定在适当的范围内，还有一个办法，就是不设立固定的首都，将政府的驻地轮流设置在各个城市，并且使国家财产在各地轮流循环。

让人口均衡地分布于国土之上，使相同的权利扩展到国家的每个角落，让财富和生机充盈整个国家，只有这样，国家才能最大限度地发挥自身的力量，才能得到最好的治理。请记住，城市的高墙都是以乡间的房屋化为瓦砾为代表建造起来的，每当我在首都看到又一座辉煌的宫殿拔地而起时，我就好像看到整个乡间遍布了茅屋。

第十四章　论如何维持主权权威（再续）

一旦人民作为主体者合法地进行集会，政府的一切权限就要停止，行政权力也暂停行使，即便是最卑贱的公民也和最高等的行政官员一样神圣不可侵犯，因为既然被代表者已经亲自前来，也就不需要什么代表了。发生在罗马公民集会上的大部分骚乱都是由于对这一准则的忽视或无知所致。这时的执政官仅仅是人民的主持者，保民官只是发言人[原注27]，而元老院则什么都不是。

对于政府的成员们来说，这种权力暂时停顿的间隙期是很可怕的，因为此时他们只得承认或被迫承认自己存在一个上级；这种人民集会作为政治体的保护者和政府权力的约束者，总是时时成为官员们的噩梦；于是，这些人总是不遗余力地设置障碍、制造麻烦以及滥许诺言，以使公民与集会作对。如果公民贪婪、胆怯、倦怠，或者热爱安逸胜过自由时，他们就不能长久地抵制政府的一再攻势了。于是，随着政府的对抗力量不断增加，主权权威将最终消失。大多数的共和政体都过早地衰弱、灭亡了。

但是，在主权权威与独裁的政府之间，有时会出现一种中间力量，接下来我们就来说一说这种力量。

[原注27]这个词语在这里的意思有点类似于它在英国议会中的含义。即使所有的权力都被暂时中止，这些职能上的相似也会使执政官和保民官发生对立。

第十五章　论议员或代表

一旦公众服务不再是公民关心的重点、公民开始使用他们的钱包而不是自身来为国家提供服务时，国家也就离毁灭不远了。国家需要出兵作战吗？公民会出钱雇佣军队而自己待在家里；到了日期需要参加集会吗？公民会指派代表而非自己亲自出席。花钱和懒惰的结果是，他们最后将祖国交由军队来奴役、交由代表来出卖。

正是由于人们忙于商业和手工业，忙于对利润的追逐，也由于人们的软弱和贪图安逸，使得个人服务用金钱代替。公民放弃了他们的一部分利益以便随心所欲地追逐其他利益。赶快利用金钱吧！你们很快就被金钱所奴役。“代役费”一词就是奴隶的词语，在共和国中，人们是不知这个词为何物的。在一个真正自由的国度，公民是用自己的双手而非金钱来完成任何事情的。他们绝不会为了逃避责任而花费金钱，反而会花钱使自己履行义务。在这里，我的想法和世俗的观点截然不同：我认为税收比义务性服务更不利于人们的自由。

国家的结构越是良好，公共事务在公民头脑中就越是优先于私人事务。事实上，并不存在那么多的私人利益，因为公共福利就是为每个人的绝大部分幸福所在，所以个人也就不必使用个人手段来谋此福利了。在治理良好的国家里，一有公共集会，人们都会飞奔而去；而在坏政府的治下，谁都懒得挪动一步，因为没人对集会上讨论的事情感兴趣，人们都料到了主导集会的不是公共意志，最后，公民把精力完全投入在自家的私事上。好的法律能使人们制定出更好的法律，而坏的法律将会带来更坏的法律。一旦有人在谈论国事时说“这与我何干？”时，我们就可以预料：这个国家快完了。

爱国热情的冷却、私人活动的勃兴、国土的辽阔、四处征讨和政府的滥权——所有这一切都暗示着在国家集会中需要有议员或人民代表的出现。有些国家甚至公然把这些代表称为第三等级，这就意味着第一等级和第二等级代表私人利益，而公众利益已经退居第三等级了。

正如主权是不能被转让的，它也不能被人代表，主权的本质是公共意志，而公共意志是不能被代表的：它要么是公共意志，要么是别的意志，不存在任何中间的可能。所以，人民代表不是也不能是人民的代表，他们只是人民的代理人，他们不能最后决定任何事情，任何法律不

经人民的亲自认可都是无效的，根本不成为法律。英国人认为自己是自由的，但他们犯了一个严重的错误，他们只有在推选议会成员时才是自由的，一旦议会成员被选举出来，他们就开始遭受奴役，什么也不是了。在获得自由的短暂时间里，英国人利用自由的这种方式使他们注定失去自由。

代表的概念是近代才有的，它来自于那个使人类蒙羞，并且使这个称号名不符实的不公正且荒唐的封建政府。在共和制度下，甚至在古代的君主制国家中，人民从来就没有代表，这个词根本不存在。罗马便是一个很好的例子，保民官是如此神圣，以至于没有人能想象到他们可能会篡夺人民的权力，而在盛大的群众集会中，也没有人试图将自己的权威转让。这一点可参照在格拉古斯发生过的由于集会人数太多而造成的麻烦事，许多群众不得已，只能从屋顶上扔下他们的投票。

在权利和自由得到充分体现的地方，那些不方便也就算不得什么了。这些聪明的古罗马人民把所有的事情安排得恰到好处，他们让扈从们[译注6]去做他们的保民官不敢做的事，而人民并不担心这些扈从有代表人民的企图。

要了解保民官是如何代表人民的，只要理解政府是如何代表主权体的就可以了。既然法律只是公共意志的表达，显然人民在行使立法权力时是不能被代表的，但是当行使行政权力时，人民可以也应该有代表，因为行政权力不过是履行法律的手段。这样说来，如果仔细考察，世界上只有少数几个国家拥有法律。不管如何，可以肯定的是，不具有任何行政权力的保民官是不能通过自己职务权力来代表罗马人民的，他们只能在僭越了元老院的权力之后才能代表人民。

在希腊，人民必须做的所有事人民都会自己来完成。他们不断地在户外集会。希腊人生活在温和的气候中，他们不贪婪，奴隶们把工作都做完了，他们主要关心的就是他们的自由。如果没有了这些有利条件，又怎能保持同等的权利呢？你们的恶劣气候增加了你们的需求[原注28]，一年之中有六个月公共场地是不能使用的，在开阔的空气中你们微弱的声音根本无法让别人听到。这时，你们关心利益超过了关心自由，而且你们害怕贫困已经超过了害怕受奴役。

什么？难道自由只能借助于奴隶制的支持才能存在吗？也许是吧。这是两个极端的融合。一切不符合自然的事物都是有缺陷的，而政治社会比其他一切缺陷更多。有这样一些很不幸的情况：一个人要想保持住自己的自由必须以牺牲另一个人的自由为代价；只有在奴隶是绝对的奴隶时，公民才是完全自由的公民。斯巴达的情况就是如此。至于你们这些现代人，你们没有奴隶，但你们自己就是奴隶，你们用自身偿付了你们自己自由的代价。不管你们怎么为你们的取舍而得意，我从中看到的更多是懦弱，而不是人道。

我并不是想通过这些论述来说明奴隶制是必须的，或者蓄奴制是合法的，因为我已经证明这是不正确的了。我只是想说明为何自以为自由的现代人需要代表，而古代人民却没有代表的原因。无论如何，一旦一个民族的人民为自己选出了代表，那他们就不再自由，也就不再称其为人民了。

通过仔细地通盘考虑，我在像我们一样的人民中，看不出任何主权者可以行使其权力的可能性，除非是一个很小的共和国。但如果一个共和国很小，它会不会被其他国家颠覆呢？不会的。我会在以后[原注29]讲述如何把小国的易于管理和秩序良好与强大民族的对外力量结合起来。

[原注28]如果寒冷国家的人也像东方人一样过着奢侈和怠惰的生活，那么就等于给自己戴上了枷锁，并且比东方人更不可避免地顺从于这种枷锁。

[原注29]这是我在本书的后续著作中想要讨论的，在探讨对外关系的处理时我想到了联邦制。这是一个相当新的课题，其中的原则还有待确立。

[译注6]古罗马公共场合下在官员前负责开道的随从人员。

第十六章　论政府的建立不是一项契约

立法权力一经确立，接下来就是确立行政权力，因为后者是通过一些个别行为来运作，所以与立法权有着本质的不同，所以两者自然是分开的。如果主权体按照主权的本意而言，也能够拥有行政权力的话，法律和实际就会相互混淆，人们就无法区别什么是法律和什么不是法律了。陷入歧途的政治体不久将成为暴力的牺牲品，而政治体的建立本来是为了防止这种暴力的。

按照社会契约，所有的公民都是平等的，任何人都可以提出所有人应该做什么，但任何人都没有权力要求别人去做他自己都不去做的事。但这项权力对于维系政治体的生存和运转是必不可少的，主权体在创立政府时授予统治者的正是这项权力。

有些政治理论家曾经声称，建立政府的行为是人民和他们所选择的统治者之间形成的契约，这个契约规定了双方的责任，即一方负责发布命令而另一方负责服从。我确信这是一个非常莫名其妙的契约，就让我们来看看这种理论是否站得住脚。

首先，最高权威是不能改变的，正如它不能转让；对它的限制也就是对它的毁灭。主权者把一个更高的权威放在自己之上是荒谬的、自相矛盾的；如果让主权服从一个主人，人民又将恢复到原有的自然状态中去。

其次，很显然，人民和某些人之间的这种契约是一种特殊的行为。由此可知，这种契约不可能是法律的或主权的行为，因此，它只可能是非法的。

还可以进一步看到，订立契约的双方只是处于自然法则下，他们之间的相互约定得不到任何保证，这种情况是与社会状态相违背的。如果拥有权力的人做什么事都可以随心所欲，那么假如一个人对另一个人说：“我把自己的一切都给你，条件是你想还我多少就还多少。”这种行为也可以被冠以“契约”的名称了。

国家中只有一个契约，即结成共同体的契约，它排斥了所有其他的契约。我们难以想象有其他公共契约的存在而不会破坏这份原始的约定。

第十七章　论政府的建立

我们该如何来考虑政府建制这一行为呢？我首先得指出这一行为是复杂的，或者说它由其他两种行为构成，即法律的制定和法律的执行。

在第一种行为中，主权者决议应该按一定的规则或形式来建立政府；很显然，这种行为就是法律。

在第二种行为中，人民任命官员在建立起来的政府中任职。这种任命是特殊行为，所以它不是第二种法律，只是第一种行为的结果和政府的行为。

困难在于政府产生以前，如何理解政府行为的产生，以及作为主权者和臣民的人民如何在某种情况下成为统治者和行政官员。

在这里，政治体显示出了它一个令人吃惊的特性，这一特性把政治体两个相互矛盾的行为协调运作起来了。因为这一特性是由于主权突然转变成民主制而形成的，这种转变使变化几乎看不见，仅仅由一种新的全体对全体的关系，公民就变成了行政官员，普遍行为变成了特殊行为，法律转变成法律的执行了。

这种关系的转变并不是没有现实例子的玄虚理论，它在英国议院中每天都要上演。在那里，为了更好地磋商国事，下议院会在某些特定情况下把自己转变成一个议会委员会，因此，刚才它还是一个主权者的会场，现在变成了主权者的一个简单的委员会；之后，它要以议会委员会的身份就刚才已经做出的决定向作为下议院的它本身作出汇报，并且又要以一方的名义对以另一方的名义针对作出决议的问题再次进行讨论。

民主制政府的特有好处就在于它只要通过公共意志的一次简单行为就可以确立起来。随后，如果这种形式被采纳后，那么这一临时政府仍旧可以继续存在下去，或者会以主权者的名义按法律规定建立任何政府。到那时，一切就走上了正轨。除此之外，除非抛弃我前面章节中的原则，否则在建立政府制度方面不存在任何其他的合法方式。

第十八章　论防止政府篡权的方法

从第十六章确立的观点来看，组成政府制度的不是一种契约行为，而是法律行为；行政权力的掌握者不是人民的主人，而是人民的雇员，人民可以在适当的时候随意任命或罢免他们，而这里并不存在一个与他们缔约的问题。在完成国家交给他们的职责时，他们只是在以公民的身份履行责任，并没有任何权利对条件进行讨价还价。

因此，当人民建立起一个世袭政府时，不管它是一个在家族内部继承的君主制，还是一个在一定阶层的公民中世袭的贵族制，人民在此并不需要做出任何承诺；世袭政府只是人民所组织的行政机构的临时形式，人民可以随时决定采用其他行政方式。

当然，这种变化总是相当危险的，除非现有政府与公众利益的矛盾到了不可调和的地步，否则就不要改变已经建立起来的政府；但这种慎重只是政治策略而非法律规定，国家不一定要把公共权威交到行政官手中，就如不一定要把军事权威交到将军手里。

当然，在一些情况下，尽管人们已经很循规蹈矩了，但仍然不能使用合理的程序来将一场正当合法的行为与煽动性的鼓吹、整个人民的意志与部分人的喧嚷区分开来。但是，非常重要的是，人们对于那些对社会有害而被要求的屈服，一定不能超出法律许可的范围。正是由于这种一定程度的屈服，使统治者获得了一个很好的机会可以不顾人民意愿地维护自己的权力，而又不被说成是篡权。因为从表面上看，统治者只是在行使自己的权力，但是他又很容易扩展这种权力，在维护公共安全的

借口下，阻止为修正政府滥权而举行的公众集会。他阻止人们打破现状，这样，人们的沉默便被统治者利用为默许自己统治的证明，而由此引起的骚乱成为压制那些敢于抗议者的原因。罗马十人委员会就是这样做的，他们在某一年被选举出来之后，便不断地连任，试图用阻止罗马公民集会的方式来保持永远的权威；正是通过这种简单的方式，世界上所有的政府在获得公权力之后，迟早都会篡夺主权权威。

我前面所说的召开周期性的集会的方式是阻止或推迟这种不法行为最好的方式，特别是那类不需要正式召集的集会，这样，政府也就无法加以阻挡，否则它就等于公开申明自己是违法者和国家公敌。

在这些以维护社会契约为唯一目的的集会上，都应该由两个议题的表决开始，这两个议题永远不能被废除，而且每个议题都要独立地表决。

第一个是："主权者是否希望保留现有的政府形式？"

第二个是："人民是否愿意仍然让现任的行政官员管理国家行政事务？"

至此，我认为我已经清楚地证明了我的观点，那就是，国家中的任何法律都是可以被撤销的，甚至包括社会契约在内。因为如果全体公民举行集会一致同意结束社会契约，毫无疑问，这个契约就被合法地取消了。格劳秀斯就认为任何人都可以放弃自己是某国成员的身份，离开这个国家后[原注30]恢复其天然的自由和财产。独自一个人都可以这样做，如果说全体公民联合起来却不能这样做，那当然是荒谬的。

[原注30]当然，任何人都不能为了逃避义务而离开自己的国家，也不能在国家需要他的时候拒绝挽救他的国家。在这种情况下，逃避就是有罪的，应该受到惩罚。因为这种情况下的离开不是撤销身份，而是背叛。

好多书下载网

第四卷 BOOK FOUR

第一章 论公意是不可摧毁的

只要有一些人联合在一起，并认为他们是一个整体，那么他们就有了唯一的意志，这个意志指向他们的共同生存和公共福利。这时，使国家运转的力量就会简单而富有生机，它的原则也一目了然，没有任何错综而矛盾的利益冲突，共同的利益会明明白白地显露出来，使任何人只需要常识就能发现它。和平、团结、平等与政治阴谋是天敌。正直和纯朴的人难以被欺骗，正因为他们是单纯的。诱惑和花言巧语是骗不了他们的，因为他们不够工于心计，所以不会因诱惑而上当。在世界上那些最幸福的民族中，成群的农民在橡树下处理国家事务，并且总是处理得极为明智。看到此情此景，我们如何不蔑视其他那些在政治上玩弄术权的民族呢？他们巧施各种技巧和玄虚，却使得自己的国家因陷入绝境而为世人所不齿。

用如此方法治理的国家只需要很少的法律，而且一旦要颁布某个新法律时，人们都能看到这个法律的必要性。所以这项法律的第一个提议者不过是表达出了所有人的感觉而已，一旦确定其他人都有同样的想法，那么就是把所有人都同意去做的事情制定为法律。这无需阴谋，也无需雄辩。

理论家们往往被误导，因为他们只看到了那些从一开始构建就很差的国家，所以他们就想当然地认为在那些国家维持上述那种治理方式是不可能的事。一想到一个聪明的骗子或一个善辩的演说家能使巴黎或伦敦人民受到愚弄摆布，他们就发笑。他们不知道克伦威尔[译注7]曾经被伯尔尼人民判处过强制劳动，波伏公爵[译注8]也曾被日内瓦人民囚禁起来。

可是，当社会纽带开始松弛，国家开始衰弱，当私利能够为人民感知，小集体开始影响大社会时，共同利益便开始发生变化并遇到反对者，投票时再也没有一致通过的情况了，普遍意志从此不再是所有公民的总体意志，冲突和争论随即出现，即使是最明智的观点也要经过一番争论方能通过。

最后，当国家濒于灭亡，其存在只是流于空洞和虚幻的形式时，当连接社会的所有纽带都在人民心中断裂时，当最卑鄙的私利也厚颜无耻地打着公益的幌子招摇过市时，普遍意志已经变成了哑巴，每个人都在打自己的小算盘，不再作为公民发表意见了，仿佛国家从未存在过一样；人民开始弄虚作假，借法律之名去制定一些纯粹为追逐个人利益的不公正法令。

从上面所述的一切是否就能说公共意志消亡或堕落了？不能，公意永远是不变的，纯净而不会被腐蚀。但它被其他流行的意志压倒而处于了屈从的地位。每个人在将自己的个人利益从公共利益中分离出来时，就清楚地知道他无法完全脱离公共利益，但是与他所捞取的想要据为己有的好处相比，他那一份公共的坏处就好像微不足道了。除了这些私人利益，为了自己的利益，他也会像其他人一样强烈地为公共利益着想。哪怕是他为了金钱而出卖了自己的选票时，他也没有泯灭他内心的公意，只是躲避了而已。他所犯的错误是改变了问题的性质，而且对问题答非所问，也就是说，通过他的选票，他没有回答“这一方案对国家有利”，而是说“这一方案对某个人或某个团体是有利的”。由于这个原因，调整公民集会的法律目的不仅是要维护公民内心的公意，还要确保公意总会被询问到，而且问题也总能得到答复。

关于在所有主权行为中简单的投票权，我打算做进一步的详谈，因为这是每个公民都不可剥夺的权利。我还想再深入探讨一下政府总是极力局限在政府内部的发言权、建议权、分析权和讨论权。但这个重要课题需要再单独写一文章了，我在本章中无法尽述。

[译注7]克伦威尔（1588-1658），英国17世纪资产阶级的领导者，推翻并处死了国王查理一世，建立了共和国，但也成为事实上的独裁

者。

[译注8]波伏公爵（1616-1669），法国贵族，投石党运动领袖之一，被称为“菜市场之王”。

第二章　论投票权

从前面章节的论述我们可以清楚地看到，公共事务的处理方式是观照公众道德和政治体健康与否的一个相当准确的标志。集会中达成协议的步调越是一致，就意味着人们的观点越是统一，公共意志也就越占主导地位；而长久的争论、分歧和吵嚷则意味着个人私利的盛行和国家的衰落。

当国家结构中包括两个或几个等级时，上述规则就不甚明显了。以罗马为例，就是在共和国的鼎盛时期，罗马的贵族和平民间的争吵也常常扰乱公民集会。但这种例外更多是表面现象而非真实情况。因为这种情况下，由于政治体的内在缺陷，可以说罗马这个国家存在着两个国家，上述规则对于这两部分合起来虽说是不正确的，但对于每个单独的部分来说却是正确的。而且事实上，即使在最动荡的年代，只要元老院不干涉，罗马公民的投票会和平地进行，并且政令的颁布多是根据多数选票来进行的。由于公民只有一种利益，所以人民也就只有一个意志。

全民一致的情况也会发生在另一极端，那就是当公民完全陷入奴役状态，不再具有自由和意志的时候。这时，恐惧和谄媚把投票行为变成了附和，人们不再有什么讨论，有的只是崇拜或者咒骂。这便是在罗马皇帝的统治下元老院卑鄙的表达方式。有时，元老们做这些事情时小心得可笑，据塔西陀的记载，在奥托的治下，那些元老们在争相批判维提留斯的同时又制造一场喧闹，这样做的原因是，即使维提留斯将来有机会控制政权，他也无法分辨出元老们分别说过什么。

这各种考虑都提示了一些基本原则的必要性，人们应该根据这些原

则，根据普遍意志被认知的难易程度和国家衰落的程度，对计算选票和比较民意的方式作出规定。

本质上只有一种法律是需要全体人民一致同意的，这就是社会契约。既然公民联合在一起是世界上最自愿的行为，每个人都是天生自由的，都天生是自己的主人，任何人不能以任何借口不经某人的同意强制他做任何事情。称一个女奴的儿子天生是奴隶，就相当于断言他生来就不是人类。

因此，如果在缔结社会契约时有反对的声音，那么这种反对并不能使社会契约无效；只不过是反对的人将自己排除在了社会契约之外而已。这些反对者就是公民中的异族人。国家一旦形成，居住就意味着认可：居住在一块领土之内就等于是承认了它的主权权威[原注31]。

除了这个原始契约之外，多数人的决定总能制约其他少数人的决定，这也是契约本身的一种结果。可能有人要问：一个人怎么能做到既是自由的，同时又不得不遵从那些并非他自己的意志呢？那些反对的少数人怎么可能既是自由的，又要服从于那些他们不曾同意的法律呢？

我的回答是，这一问题本身就问错了。公民是同意所有法律的，即使是那些违背他意志而通过的法律，甚至是那些如果公民胆敢违反就要对他施加惩罚的法律。国家中所有成员的固定意志就是公共意志，通过这个公共意志，他们成为公民，获得了自由[原注32]。当人民在集会上提议一个法律时，人们被问的问题并不是他们是赞成还是反对这个提议，而是这个提议是否与属于他们的公共意志相符合。每个人通过投票表达自己对这一问题的看法，而从对票数进行计算，公共意志就得到宣告了。当与我相反的观点胜出时，只能表明我犯错误了，我所认为的公共意志并不是真的公共意志。如果我的个别意见竟胜过公意成为主导，这时我所做的就非我所愿了，我也就不再自由了。

这表明公共意志的全部特性仍然体现在多数人中，如果它不在多数人中，不论人们作出何种选择，都不再有自由可言了。

之前我在阐述个别意志是如何在公众的讨论中取代普遍意志时，我曾详细地论述了防止这种滥权的具体方法，以后我还会对此进一步讨

论。至于普遍意志的宣告所应达到的投票比例，我也曾给出了一些原则，根据这些原则，人们就可确定这一比例。一票之差就可以打破双方对等的局面，一票反对就可以破坏全体通过。在全体一致通过和双方均等之间，还存在着多种不均等的分配情况，根据政治实体的状况和需要来进行分配，其中任何一种都可以成为合适的投票比例。

有两个普遍性的准则可以用来规定这些比例，第一个是：要决定的事情越是严肃和重要，占上风的观点就越应接近全体一致；第二个是：要决定的事情越是需要快速解决，绝大多数的数量就越要降低；而对于当时就要做决定的问题，一票的优势就足够了。第一个准则似乎更适合制定法律，后一个准则则适合行政事务的迅速处理。无论如何，决定性多数的宣布所需要的最佳比例是以二者的结合来确定的。

[原注31]这一点当然总应该理解为一个自由国家的情况；因为在其他地方，家庭、财产、无容身之所、贫穷或暴力都可能违背人的意愿使其滞留在一个国家，如此一来，他这种单纯的居住就不再说明他对社会契约是认可还是违反了。

[原注32]在热那亚，人们可以在监狱门前和犯人的脚镣上看到“自由”一词。此处题铭的用法是极正确且公正的。因为在所有的国家，正是犯罪者妨碍公民获得自由。如果在一个国家里，所有这样的人都被关进监狱，人们将会享受到最完美的自由。

第三章　论选举

我曾经说过，统治者和行政官员的选举是一种相当复杂的行为，可以通过两种方式进行，即投票推选或抽签。这两种方式在不同的共和国中都被使用过。在威尼斯的总督选举中，我们甚至可以看到这两种方式的复杂结合。

孟德斯鸠说："通过抽签进行的选举，是民主制的特征。"我同意这一点，但为什么是这样呢？他继续说："抽签是一种使任何人都不感到苦恼的选举方式，并且它给予每个公民为他的国家服务的合理希望。"但这并不是一个好的理由。

如果我们还记得首领的选举是一项政府职能而非主权职能的话，那么我们就会明白为什么抽签的方式更符合民主制的本质，因为民主制中没有那么多的行政行为，所以行政效果才更好。

在真正的民主制度中，行政官的职位并不是一种特权，而是一种沉重的责任，这样，人们如果把它加于一个人身上，而不加于另一个人身上，就有失公正。唯有法律才能把这份负担加之于某个抽到签的人，因为抽签时，条件对每个人都是相等的，而且选举的结果并不取决于任何人的意志，法律的普遍性也没有因为任何特殊的应用而遭到破坏。

在贵族制中，是君主选择君主，政府自己维护自己，这种情况下，投票选举才是最合适的方式。

威尼斯总督选举的例子非但没有否定这两种方式的区别，恰恰证实了这种区别。这种混合的形式正适合混合政府，因为将威尼斯政府视作真正的贵族制是错误的，虽然人民无权分享政府的行政权力，威尼斯贵族本身便是另外一种人民。一群贫困的"马拿波特"[译注9]与任何行政官员的职位都是无缘的，他们的贵族身份只体现在空洞的"阁下"这个虚名和旁听大议会的权利上。既然这种大议会就像我们日内瓦全民会议一样人数众多，他们显赫的贵族成员也不会比我们普通的公民拥有更多的特权。毫无疑问，除了两个共和国的极端差别，日内瓦的市民完全对应于威尼斯的贵族，我们的土著和居民对应于威尼斯的市民和人民，我们的农民对应于威尼斯大陆上的臣民。总而言之，不管以什么样的观点考察威尼斯共和国，不考虑面积大小，它的政府并不比我们的政府更贵族化。所有的区别就在于：因为没有一个终身执掌政权的国家首领，我们不需采用抽签的选举法方式。

在真正的民主制中，抽签选举并没什么不好。因为在那里，所有人不论在品质和能力上，还是在准则与财产上，都是平等的，因此无论谁当选，都没什么不同。但正如我曾经说过的，世上并没有真正的民主

制。

当投票和抽签两种选举方式同时进行时，投票选举应该被用于填充那些需要特殊才能的官职，如军事指挥；而抽签则应该用来产生那些只需理性、公正和诚实就能担任的官职，比如行政职位，因为在一个建制良好的国家，这些优点是所有公民都具有的。

在君主制政府中，抽签与投票都不存在。因为君主是法定的、唯一的统治者和行政官员，所以对附属于君主的官员的选举权利仅仅属于君主自己。当圣彼埃尔神甫提议增加法兰西国王议会的数量，并且通过不记名投票的方式选举议会成员时，他并没有意识到他是在提议改变政府的结构。

我还应该再谈一下人民集会中投票和计票的方式，但是罗马体制的发展史可以更生动、也更强有力地论证我所要确立的所有原则。如果花上一些时间来详细考察一下一个由二十万人组成的集会是如何处理公共事务和私人事务的，这对于善于思考的读者来说是绝对值得的。

[译注9]威尼斯的贵族分为贵爵和巴拿波特，巴拿波特是贫穷的贵族。

第四章　论罗马的人民大会

有关罗马的早期历史，我们并没有非常确切的文献资料，而且我们听到的大部分关于罗马的说法极有可能只是神话[原注33]。按照一般准则，一个民族的编年史中最有指导意义的部分，就是他们的政治制度史，而这部分也正是我们最缺乏的。经验虽然每天都在告诉我们各帝国兴衰的原因，但由于各个民族的形成期已经过去，我们只能靠推测来解释他们曾经是怎样形成的。

从那些人们已经发现的各种确立的习俗中，至少可以得出结论：这些习俗必定有其形成的根源。传统就是由这些根源发展而来，那些能得到最大的权威支持和最好的理性确证的传统应被看成是最可靠的。这便是我在考察世界上最自由最强大的民族如何行使他们的最高权力时所力图遵循的原则。

罗马建国之后，新生的共和国，也就是由阿尔巴人、萨比人和外邦人组成的建国者的军队，被分为三个种类，正由于这种划分，有了部族的名称。这些部族中的每一个又被分为十个库里亚，每个库里亚又被分成十个德库里亚，其首领被称为库里昂或德库里昂。

除此之外，又从每个部族中抽出一个由一百名骑兵或骑士组成的一个团队，称为百人团。因为在城市中没有这种划分的必要，因此我们可以推定这种划分的最初目的是纯军事性的。但是，罗马这个小城看上去似乎有一种追求伟大的天分，这种天分引导它在一开始就为自己提供了一套适用于世界首都的组织系统。

然而，这种最初的划分很快便显出了一种缺陷，即阿尔巴人的部族和萨比人的部族总是维持不变，而外邦人的部族随着外族人的不断迁入而人数不断增多，因此其力量很快就超过了另外两族。塞尔维乌斯对这一危险弊端的解决办法是改革划分的方式，他废除了原来按种族划分的制度，代之以基于部族在城中所占地区的划分制度。他划分出了四个部族，取消了原来的三个。每个部族占有罗马的一座小山，并以山的名字命名。这样，塞尔维乌斯不仅修正了现有的不平等，还防止了未来的不平等。为了保证这种划分是针对种族，而不是地区，他禁止一个区域中的居民迁移到另一个区域，从而防止了种族间的混杂。

他还把原先的三个百人团增加一倍，另外又新设了十二个百人团，但他保留了原有的名称。这是一个简单又慎重的方法，他用这种方法把武士群体和人民群体区分开来，而没有引起后者的抱怨。

在这四个城镇部族的基础上，塞尔维乌斯另增加了十五个部族，称为乡村部族，因为它们由分布在十五个州府的乡村居民组成。之后，又不断设立其他的新部族，直到最后，罗马人民被分为三十五个部族，这个数字在共和国结束之前一直是固定的。

城市部族和乡村部族的区分产生的结果是十分值得人们关注的，因为在此之前从未有过这种先例，还因为罗马人道德的维持和罗马帝国的成长都要归因于此。人们可能会认为这种划分之后，城市部族很快就会独揽大权和所有的荣耀，从而极大地降低乡村部族的声望。但事实恰恰相反，古代罗马人对乡村生活的品味是众所周知的，这种品味来自他们明智的创建者，这些创建者把自由与乡村劳动、军事服役结合起来，而把艺术、工艺、阴谋、财富和奴役留给了城市。

于是，既然杰出的罗马公民都居住在乡下勤于垦种，去乡间寻找共和国的中流砥柱就成为一种惯例。由于这是最高贵的贵族生活方式，因而得到了所有人的尊崇。人们喜爱乡村居民的简单而勤劳的生活胜过罗马市民的闲散而懒惰的生活。而且，一个人在城市如果只是个穷困的无产者，但只要他去乡间耕地，就会成为受人尊敬的公民。瓦罗说：“我们高贵的祖先选择了在乡村建立培养那些健壮勇敢男儿的基地，让他们在战争时保卫自己，在平时供养自己，这些不是没有道理的。”普林尼也肯定地说，乡村部族受人尊敬是因为他们部族的人，如果要贬低一个懦夫，就把这个人转移到城市部族去羞辱他。当萨宾人阿皮乌斯•克劳狄乌斯载誉而归，来到罗马住的时候，就被编入了一个乡村部族，这个部族随后就以他的名字命名。最后，那些被解放的奴隶全部被编入了城市部族，没有一个加入乡村部族。整个罗马共和国也没有任何一个被释放的奴隶担任执政官的例子，即使他们已经成为合法的公民。

尽管这是一个极好的原则，但它被过分地实行，最后发生了变化，也就导致了政治权力的滥用。

首先，督察官长期把持着任意把公民从一个部族转移到另一个部族的权力，后来甚至允许大多数人根据自己的选择编入某个部族，这种让步是没有任何益处的，它使督察行为失去了一个主要的职能。此外，所有那些高贵的和有权势的人都跑去了乡下，而获得自由的奴隶和普通人则留在了城里，这样一来，部族不再具有任何地区或者领土的基础，所有部族如此混合在一起，人们只能通过户口簿才能识别出某个部族的成员身份了。这就是“部族”一词逐渐具有了人格上的意义，而不再具有领地的意义，或者说已经没有任何意义。

还有一个结果，就是由于集会的地点往往靠近乌合之众居多的城市部族，由于近水楼台之便，城市部族常常是人民集会中最强大的群体，他们会把国家出卖给那些胆敢从构成集会的无耻之徒手中购买选票的人。

至于库里亚，既然建国者在每一部族中立有十个库里亚，那么那时被围入罗马城墙之内的罗马人民就有三十个库里亚，每一个都有自己的庙宇、神明、官员、祭司，还有自己的节日，被称为“大路节”，有点类似于后来乡村部族举办的乡村节。

当塞尔维乌斯做出这样的划分时，三十个区并不能被平均分配到四个部族里，而他又不想改变这一数字，于是就有了独立于部族的库里亚，这成为划分罗马居民的另一种方法。但在乡村部族或是组成乡村部族的人民中间都没有库里亚，因为部族成为纯粹的民间机构之后，罗马便设置了另一种制度征募军队，罗穆鲁斯时代的军事划分方法已经成为多余了。这样，尽管每个公民都是某部族的成员，很多人却不属于任何库里亚。

塞尔维乌斯还实行了第三种划分，这种划分与前两种没有任何关系，但由它实施的效果来看，它却成为所有划分法中最重要的一种。他把整个罗马人民分成六个等级，这种分法既不根据人的身份，也不按居住区域，而是按财产来划分，所以第一等级中全是富人，而最后一个等级中全是穷人，中间等级则由中等富裕的人构成。这六个等级又被细分为一百九十三个团体，命名为百人团。这些群体的分配非常不均，第一等级占据了其中半数的百人团，而最后一个等级单独构成了一个团，这样就导致了人数最少的等级却拥有数量最多的百人团，而最末的等级却只当做一个团来计算，尽管这一个等级包括了罗马半数以上的居民。

为了使这种划分形式的含义不那么露骨，塞尔维乌斯把它伪装成一种军事形式：他在第二个等级中安插了两个军械士百人团，在第四个等级安插了两个兵器制造的百人团。除了最末一个等级，他还在每个等级中做了老幼的划分，就是说，把那些有义务服兵役的人和那些因年龄大而依法免兵役的人区别开来；这种区分方法与按财产进行划分的方法相比，需要更经常性的人口普查。最后，他又规定集会在玛尔提乌斯运动

场举行，所有达到服兵役年龄的人都必须携带武器参加。

塞尔维乌斯没有在最后一个等级中也对年轻人和老年人做出区分，原因在于这些最普通的国民没有拿起武器为他的国家服务的荣誉；一个人必须先有一个家，然后才有权利保卫这个家园。今天的国王军队里充斥着数不清的乞丐，若是在那个士兵作为自由捍卫者的时代，这些人恐怕没有一个不被轻蔑地从罗马步兵队伍里排斥出去。

然而，就是在最低等级中，也对其中的无产者和所谓按人头计数的人做出了区分。前者还不是完全的一无所有，至少他们还能为国家提供公民，在紧急的时候甚至能提供兵源。但是后者，那些一无所有而且只能通过数人头来计数的人，则完全被视为一无所用了，马瑞乌斯是第一个肯屈尊招募他们的人。

我在这里姑且不谈这三种划分方式本身是好是坏，我可以肯定地说，只有在早期，罗马人的简单淳朴、他们对农业的热爱以及他们对商业和牟取暴利行为的轻蔑，才使这种划分行得通。而现代人无厌的贪欲、浮躁的内心、无休止的奔波以及反复无常的祸福变换，哪个现代民族能使这样的制度维持二十年而不颠覆呢？我们也应该注意到罗马人民的道德和监察制度比这个制度更强大并且足以纠正这个制度的弊病。如果一个富人过分地炫耀他的财富，那么他将被贬斥到穷人的队伍中去。

从上述的一切便很容易理解，为什么罗马尽管有六个等级，但人们常常提起的只有五个。因为第六等级既不能加入军队，也不能去玛尔提乌斯运动场参加公民投票[原注34]，他们在共和国几乎一无用处，所以也就很少得到人们的关注。

以上就是罗马人民的各种分类方式，接下来让我们考察一下这些划分对公民集会的效果。合法召集的公民集会被称为人民大会，通常在罗马广场或玛尔提乌斯运动场上举行。根据集会的召开所依据的三种形式分为库里亚大会、百人团大会和部族大会。库里亚大会是由罗穆鲁斯创立的，百人团大会则由塞尔维乌斯首创，而部族公民会议则起源于保民官。只有在这些人民大会上，才可以通过法律，才可以选举行政官员，而且由于每个公民都是被编入库里亚、百人团或部族的，所以每个公民都没有被排除在投票权之外，罗马人民是法律和事实上的真正主权者。

要使人民大会的召开具有合法性，会议上通过的决议具有法律的力量，必须具备下列三个条件：第一，召集会议的团体或官员必须具有相应的权威；第二，大会必须在法定的日子举行；第三，天象占卜必须为吉兆。

第一条规则的原因不需要解释了，第二条是一项管理方面的规定，集会不应当在节假日或有集市的日子举行，因为进城办事的乡民们没有时间在广场待上一天。第三条规则可以使元老院能够制约那些骄傲而且不安宁的人，并且可以消减保民官们煽动性的热情，尽管保民官会找出种种办法来摆脱这种约束。

法律和官员选举并非是提交集会决定的唯一内容，既然罗马人民已经篡取了政府最重要的职能，可以说整个欧洲的命运就是在那些集会上决定的。要处理的公共事务各种各样，这些决定了集会所要采取的不同形式。

要想评判这些不同的大会形式，只需对它们进行一下比较就可以了。罗穆鲁斯建立库里亚的目的是要让元老院制衡人民的力量，人民又反过来制约元老院，而他自己则可以驾驭这两方了。他的这种安排给予了人民人数上的权威，以平衡他留给贵族的权力和财富上的权威。然而，按照君主制的精神，他还是留给贵族们更多有利条件，贵族可以通过贿买他们的被保护者在投票上保持优势。这种令人赞叹的保护者和被保护者的制度实在是一项政治和人道的杰作，没有它，和共和制精神相背离的贵族统治就不可能维系下去。只有罗马才会有此殊荣为世界做出良好榜样，尽管这一制度从未产生过任何弊病，但它在其他地方从未被效仿过。

库里亚这种形式在所有王权时期直到塞尔维乌斯时代都一直存在着，由于塔尔干王朝末期的统治被认为是不合法的，因此王权时期的法律整体上被称作库里亚法。

在共和制时期，由于库里亚一直局限于四个城市部族，并且仅仅包括罗马城的居民，所以这种形式既不能适用于领导贵族阶层的元老院，也不能适用于虽然自己身为平民但却领导着一群有钱公民的保民官。这样，库里亚就失去了威信，每况愈下，以至于只要他们的三十个扈从集

合起来，就可以处理那些本应在库里亚大会上处理的事情了。

百人团的划分对元老院如此有利，以至于我们一开始很难看明白，为什么元老院在那个被称为百人团集会的大会中不能占主导地位，去选举执政官、监察官和其他高级行政官员呢？因为事实上，在那个由全体罗马人民六个等级所形成的一百九十三个百人团中，第一等级就占了九十八个，而选票是以百人团的数目来计算的，那么第一等级就拥有了超出其他所有等级数的多数。如果第一等级所有百人团意见达成一致的话，其他等级的投票数就不用再统计了，这样，由少数人作出的决定就被看做是大多数人的决定；因此可以这么说，在百人团集会中的事务是以财富的多数而不是以投票的多数来决定。

但是，这种极端的权威在两方面遭到制约。首先，保民官往往是富人等级，而许多平民也属于富人等级，他们的存在制约了第一等贵族的影响力。

其次，按规定，百人团并不按等级次序进行投票，因为这样的话，第一个等级的百人团总是首先投票。相反，人们先通过抽签的办法选出一个百人团[原注35]，由该团单独进行选举，之后在另一天，所有其他百人团被召集起来再重复这一选举，其结果通常接近前一结果。于是，对应民主制的原则，示范的权威便由地位转移到了抽签上。

这一做法还会有另一个好处，就是乡下的公民可以利用两次选举的间隔来了解临时被任命的候选人的品行，因而就不会再盲目投票了。但这个办法最终在加快选举进程的借口下被废除了，两个选举被放在同一天举行。

严格来说，部族集会才是罗马人民真正的议会，它只能由保民官来召集，而正是这种集会上选出了保民官，并通过了全民制定的法律。元老院不仅在此毫无地位，甚至无权参加部族集会，不得不服从他们未能参加表决的法律。从这方面来说，元老们的自由还比不上那些最末等的公民。但这一不公正的规定完全是一种拙劣的做法，这个未曾得到全体成员认可的体系足以使它产生的政令无效。如果所有的贵族都凭着自己作为公民的权利参加了这些集会，他们按照人头计算的投票就会跟普通人一样，做出的决定也不会产生多大的影响力，因为在这里，最卑微的

无产者也同最高贵的元老是同等重要的。

可以看到，由如此庞大的人群举行集会进行投票，除了收集选票的种种不同制度产生不同次序外，这些投票产生的形式本身也并非无关紧要的，而是每种形式都有与其意图相联系的效果，而这种意图恰是导致这一办法被选中的原因。

不必再进一步阐述更多细节，我们可以从前面的解释中得出结论，部族大会是对民主政治更有利的一种集会，百人团集会则对贵族制更为有利。至于罗马市民占大多数的库里亚大会，由于它们只适宜于推行暴政和设计阴谋，因而名誉扫地，就是那些叛乱分子也避免利用这种集会，以防止把自己的计划暴露出去。毫无疑问，罗马人民的尊严只有在百人团集会中才能找到。这种大会是唯一完整的公民集会，因为乡村部族不参加库里亚大会，而部族集会又把元老院和贵族排斥在外。

至于计票方式，尽管还比不上斯巴达的方式那样简单，但早期罗马人所实行的计票方式也很简单，就如同他们淳朴的道德和习俗。每个人大声报出自己的选票，由职员负责记录。每个部族内部的大多数选票决定了该部族的决定，大多数部族的投票结果便代表了所有人民的决定，库里亚和百人团的表决方式与此相同。如果公民们都是诚实的，每个人都耻于在公开场合下投票支持那些提出不公措施或不合格的候选人，那么这种投票方法是可行的。但是，当民风败坏，选票开始可以买卖时，就应该使用秘密投票的方式，以使收买选票的人因不信任出卖选票的人而受到限制，而且也使恶棍们不至于成为叛国者。

我知道西塞罗谴责这种投票方式的改变，他将共和国灭亡的原因部分地归结于此。但是，尽管我知道西塞罗可能具有的权威力量，但我对他的这个观点不敢苟同。相反，我认为正是由于类似的改革太少了，才加速了罗马共和国的灭亡。正如健康人的食谱不适宜于病人，适宜于正直民族的法律也不能用于治理一个开始堕落了的民族。对这一原则最好的例证莫过于威尼斯共和国那长久的历史了，迄今为至，它余波仍在，唯一的原因就是它的法律是专为不道德的人制定的。

现在，每个罗马公民在投票时都会分得一块方板，这样他们在写下自己选择时别人就无从知道了。人们也制定出了收集方板、统计选票、

比较票数等事务的新程序。尽管如此，也没能使那些负责这些职能[原注36]的官员免除作弊的嫌疑。最后，人们还制定了一些用来防止投票舞弊和收买选票的法令，但这些法令的名目繁多显示了它们的无效。

到了罗马共和国的后期，人们经常不得不诉诸非常性的权宜之计来弥补法律的不足。有时他们会假托神迹，但这种办法骗得了人民，却骗不了统治人民的人；有时他们会在候选人还来不及收买选票时就突然召集会议；有时当人民已经被说服并且即将做出错误决定时就将整个会议耗费在聊天中。但是最后，野心还是战胜了试图制约它的一切；所有这些中最令人不可思议的是，尽管有如此种种弊端，这个庞大的民族还是借助了古老的规则，继续选举他们的官员、制定法律、审理案件、处理公私事务，其表现出来的智慧同元老院无异。

[原注33]“罗马”一词据说源自罗穆鲁斯，其实它是希腊文，意思为“力量”。“弩玛”一词也为希腊文，意思是“法律”。难道说这个城市最初的两个国王在他们统治之前就提前使用了与他们后来的所为相关的名字？

[原注34]我说去“玛尔提乌斯教场”是因为这是百人团集会的地点；在其他两种集会时，人民在市场或其他地方召开会议，这时，按人头计算者和最显贵的公民平起平坐，有着一样的影响力和权威。

[原注35]如此通过抽签选出的百人团被称为特权团（proerogativa），因为它是第一个被要求表决的，特权（prerogative）一词由此而来。

[原注36]这里指的是选票的保管、分发和回收。

第五章　论保民官制

当人们不能在国家各组成部门之间确立一个精确的比例时，或者当一些无法控制的原因不断改变它们之间的关系时，就需要建立一个独立于其他部门的特殊机构，它能使国家的各组成部分处于一种良好的平衡中，在统治者和人民之间，或者在君主和主权体之间，成为一种中介或纽带，如果需要，它甚至可以同时调节以上两种关系。

我将这种制度称之为保民官制度，它是法律和立法权的维护者。它有时为了保护主权体而与政府作斗争，就像以前罗马的保民官一样；有时，它也为了支持政府而反对人民，就如同现在的威尼斯十人委员会；有时它又用以维持双方的平衡，就像从前斯巴达的监察官所起的作用。

保民官制度不属于共和制的组成部分，它不应享有任何立法权和行政权，但也正是因为这一点，它的权力才最大，它虽然自身什么也不能做，但它可以阻止其他机构所做的任何事情。作为法律的护卫者，它比执行法律的统治者和制定法律的主权者都要更为神圣和受人尊崇。这一点，在罗马显而易见，那些总是鄙视全体人民的自命不凡的贵族，却不得不屈从于一个既不神圣、又无审判权的普通保民官。

一个调节得当的保民官制度是国家良好体制的最强有力的支持者；但是，一旦它的权力多于它所必需的范围，哪怕是多出一丁点，它就会扰乱整个国家。保民官制在本质上并不是一种易于屈服的力量，一旦它掌握了一定的权力，它所发挥的力量永远不会劣于它所应有的状况。

当保民官篡夺了那些他们本来是只作为调节者的行政权力，或是他们试图去制定那些本应只是他们保护的法律，保民官制就堕落成暴政了。尽管斯巴达的监察院拥有巨大的权力，这在斯巴达还保持着一定道德水准时并没有更多的危险，但一旦其道德开始堕落，这个危险便愈演愈烈了。这些篡位暴君谋杀阿基斯的血债，由他的继承者讨了回来。但这些监察官们所犯的罪行和所受的惩罚加速了共和国的灭亡；到了克里奥门尼斯之后，斯巴达就不值一提了。罗马也是以同样的方式走向灭亡，保民官们逐步篡夺了过度的权力，借助于为自由而制定的法律，他们甚至成为破坏自由的皇帝的保护者。至于威尼斯的十人委员会，根本就是一个血腥的审判所，对于贵族和平民同样的可怕，它远不是崇高地保护法律，而是把法律贬得很低。在蜕变之后，它只是在暗中施放一些

见不得人的冷枪暗箭。

就如政府一样，保民官制度的力量也随着人数的增加而削弱。罗马人民的保民官最初是两人，后来成了五个。当他们试图把这个数目增加一倍时，得到了元老院的支持，元老院自信可以利用其中一些人去控制另外一些，而最后这些都如其所愿地发生了。

要防止这样一个拥有强大力量的机构篡权——尽管还没有任何政府试图这样做——最佳方法就是不要让保民官成为常设机构，可以让它周期性存在，限定一些间歇，但这些间隔时间不能太长，以免权力滥用有足够的时间生根发芽。具体的间隔期可以通过法律作出一些规定，以便于在需要的时候可以根据规定来缩短间隔期。

在我看来，这样的安排没什么不好，因为我已经说过，保民官制度不是国家体制的一部分，将它暂停也不至于产生什么损害。而且我还认为这是一种很有效的安排，因为机构重新运作后的新任官员不是以他的前任所拥有的权力为起点，而只是拥有法律赋予他的权力。

第六章　论独裁制

法律的缺乏弹性使它不能根据具体事件而有所变通，这在特定情况下是有害的，在危机出现的时候甚至能导致国家灭亡。法定程式的种种规定以及拖沓的程序往往会耗费一定的时间，而现实环境往往等不了这么长时间。可能出现的无数种情况都是立法者始料不及的，当然，如果懂得他们不可能预见所有的事情，这就是一种了不起的预见了。

正是由于这个原因，所以人们不应该试图把政治机构建立得如此僵硬，以至于剥夺了人们中止法律执行的权力。即使是斯巴达有时也会停止法律的运行。

但是，冒着很大的危险去改变公共秩序只有在面临更大更紧急事件

的危险时，只有在国家面临生死存亡时，才可以暂停法律的神圣权力。在这些罕见而又显见的情况下，人们可以通过一种特殊的约定来维护国家的公共安全，把这一责任放在一个最值得信赖的人手中。根据危险的性质，这种责任可以使用两种方式授权。

如果只需调动政府的能动性就足以应付危险，那么就可以把它的权力集中在政府的一两个成员手中。在此，并不是法律的权威发生了改变，只是执行法律的形式变了。如果危险太大，法律规定的本身已经成为有效行动的障碍，那就必须任命一个至高无上的首领，使他有权力让法律沉默，并且暂时搁置立法者的权威。在此情形下，普遍意志应是无可置疑的，因为很显然，此时人民最关心的就是不使国家灭亡。因而立法权威暂时搁置并不是要废除它，使法律暂时沉默的官员并不能使它开口；他可以主导立法权威，但没有权力代表它；他什么都可以做，就是不能制定法律。

罗马的元老院曾依据一种神圣的仪式把维护国家安全的责任赋予它的执政官，他们采用的便是这两种方法中的第一种；而当罗马两个执政官中的一个被指定为独裁官时[原注37]，便是采用了第二种方法。这种最初方法始自阿尔巴•隆伽。

在共和国建立初期，罗马人经常诉诸独裁官制，因为国家的根基尚不稳定，还不具备维护自身的力量。而且在这一时期，人民的道德特征使在其他情况下的预防措施都成为不必要，人们不必担心独裁者会滥权或试图延长他的任期。相反，这一巨大的权力对于执掌它的人来说似乎是一种负担，因为他们总是试图尽快摆脱它，就好像取代了法律的职位对于自己有太多的困难和危险一样。

在罗马早期就实行这种独裁制度的不明智做法颇受人诟病，并不是因为它存在滥权的危险，而正是因为这种职位的权力会有贬值的危险。因为当这种独裁官被随意地滥用于选举、祝圣和纯粹的礼仪事务时，人们就有必要担心，这种制度在真正需要时就不会那么令人生畏了，因为人们已经习惯于认为它只是一个用于空洞仪式的空洞头衔。

接近共和国的末期，罗马人变得小心起来，此时他们在运用这种独裁制上的保守程度，同他们曾经在运用这种制度的滥权一样毫无道理。

我们很容易就能看出他们的担心是毫无根据的，当时罗马的虚弱反倒成了一种自我保护，可以对抗夹在中间的行政官，而一个独裁者在特定情况下是要在保卫公共自由的同时又不侵犯到这一自由。罗马的束缚不是来自它本身，而是在罗马军队里形成的，马留乌斯对苏拉、庞贝对恺撒几乎都没有什么抵抗，这清楚地显示了在面对外部压力时，内部权威的可能作为。

这一过失使罗马人犯了很大的错误，比如，他们在卡提里那[译注10]事件中没有任命一个独裁官；因为这一事件只是涉及罗马城内部，至多是关联到意大利的几个省份，那么凭借法律所赋予独裁官的无限权威本可以使这次阴谋很容易就被挫败，但事实上，只是在种种偶然幸运事件凑在一起才使这次阴谋没有得逞，可人类是不应指望幸运的偶然的。

元老院没有任命一个独裁官，只是把自己的所有权力交给了执政官们。正因为这样，西塞罗为了更有效地行动，不得不在关键时刻逾越了这一权力，尽管一开始，罗马人在喜悦的激动情绪中支持了他的行动，但是后来人们便要求他为民众在这一破坏法律的行为中所流的血负责了，而这件事如果发生在一个独裁官身上，人们就无法指责他。不过这位执政官的能言善辩压过了一切。尽管他是罗马人，但他爱自己的荣誉胜过爱自己的祖国，他不是去积极寻找拯救自己国家的最确定最合适的方法，而是想办法从这件事上获得荣耀[原注38]。因此他作为罗马的解放者受到人们的尊敬是很公正的，但作为罗马法律的破坏者，他也同样公正地受到了惩罚。不管后来对他流放的撤销是多么的精彩，但毫无疑问这只是一种赦免。

此外，不论以何种方式授权这样一种重要的任命，重要的一点是，要把其任期规定到一段非常短的时期，并且这一任期不能延长。在需要独裁者出现的紧急关头，国家要么很快灭亡要么得到拯救。一旦这种危机过去，独裁要么变成暴政，要么有名无实。罗马的独裁官任期为六个月，大部分人在自己任期结束前就辞职告退了。如果这一期限更长的话，他们可能还想延长，就像十人委员会一样，任期为一年。发生危机需要推举独裁官，那么独裁官的任期只要足够应付这个危机就够了，这样他才没有时间作任何其他的打算。

[原注37]这种任命是在夜间秘密进行的，好像把一个人置于法律之上是非常可耻的一件事似的。

[原注38]如果他提议任命一个独裁官的话，他就不能确定能否得到这种荣耀了，因为他不敢毛遂自荐做独裁官，也不确定他的同僚是否会提名他。

[译注10]卡提里那（公元前108-62年），罗马政治阴谋家。曾试图武装夺取执政官一职，演说家西塞罗在得知这一阴谋后，不顾恺撒的请求，逮捕并处死了卡提里那在罗马的阴谋同伙，一个月后，卡提里那在战争中败亡。

第七章　论监察官制

正像公共意志是由法律来申明一样，公众判断是由监察机构来阐明的；公共的意见即舆论是另一种法律形式，监察官就是这种法律的执行者。而且依照君主的形式，他只是把这一法律应用于个别事件。

监察官只是人民舆论的发言人，而绝不是人民舆论的权威，一旦它偏离了这一点，它的决定就失去了效用。

将一个民族的道德和尊崇对象区分开来是没有意义的，因为两者基于相同的原则，而且必然会融合到一起。在世界上所有的民族中，决定他们喜好选择的并不是天性，而是舆论。端正了人们的舆论，人类的道德自然就会纯正起来。人们总是热爱美好的东西，或者说热爱他们认为美好的东西，但正是在这个判断中会发生错误，那就必须对这种判断作出规范。对道德的评判就是对他们所尊崇的东西作出评判，而要对他们所尊崇的东西做出评判，则要看人们观念的尺度。

一个民族的观念源自它的政体，尽管法律并不对道德作出规定，但

道德却从立法中得来；当立法薄弱的时候，道德就开始退化，但是此时，法律做不到的事情，监察官也不能做到了。

从这一点可以知道，监察官制对维持道德是有作用的，但却不能重建道德。所以要在法律还有活力的时候设置监察官制，因为一旦这种活力消失了，任何事情都失去了希望；当法律失去了自身的力量，一切合法的权力也都不再有力量了。

监察官制度通过以下几种方式来维持道德：阻止人们观念的腐蚀；通过以贤明的裁决保持舆论的正确性；有时甚至在舆论还不确定的时候把它确定下来。比如，在决斗中使用助手曾在法兰西王国盛行一时，但这一习惯由于国王的诏书里的几个字“至于那些使用助手的懦夫们……”就被废止了。由于这一判断预见了公共的判断，因此一下就把公共的判断确定下来了。但是如果试图以同样的诏书宣布决斗也是一种懦弱的行为，尽管决斗确实也是懦弱的表现，但这与舆论的观点不符，公众就会嘲笑这个决定，因为公众对决斗的评判早已形成了。

我在别的地方已经说过[原注39]，公共舆论是不能受到限制的，在代表舆论的法庭上是不应该存在任何舆论受限制的痕迹的。因此，对于这种罗马人用高超的技巧所使用、拉西第蒙人使用得更加巧妙、而现代人完全丢失了的方法，我们怎么推崇都不过分。

以前一个品行不端的人在斯巴达的议会上提出了一个很好的建议，监察院未予理睬，却让另一个德高望重的公民重新提出了同一建议。尽管没有对哪一方做出赞美或指责，但这种做法对一方是多大的荣誉，而对另一方是多大的羞辱啊！有些来自萨莫斯[原注40]的醉汉们曾弄脏了监察院的法庭，第二天就有公共的法令允许萨莫斯人可以做下流的事情。而这种惩罚比任何实际的惩罚来得更严重。当斯巴达宣布哪些是正当的，哪些是不正当的，希腊人对这种判断未加任何争辩。

[原注39]我在本章中只是提出了我的观点，而在我的《至达朗贝先生书》中对此有详细阐述。

[原注40]他们其实是来自另外一个岛的，但我们语言的微妙不允许我在这里写出它的名字。

第八章　论公民宗教

人类最初并没有国王，有的只是神祇，没有政府，而只有神权政治。他们像卡里古拉那样进行思考，而在当时的环境中，那种方式也是对的。在经历了感情上和观念上的漫长改造过程，人类才最终决定接受他们同类中的某一个作为自己的主人，并幻想从这一切中获得好处。

由这一个事实来看，每个政治社会膜拜一个神，由此可以得出结论，有多少个民族就有多少个神。两个相异的、甚至是敌对的民族是不可能长期事奉同一个主人的，正如两支敌对的军队不可能受同一个指挥官统领。因此，民族的区分形成了多神制，而多神制进而产生了宗教和政治上的不相容，而这两种不相容在本质上是相同的，这一点我在后面还要阐述。

希腊人曾经有一种幻想，他们在野蛮民族所崇拜的神中发现自己的神，这种想法源自他们荒唐地把自己视为了那些民族的天然主权者。但在我们的时代，研究不同民族的神的同一性是一种荒唐且拙劣的学问，就好像莫洛克、萨士林、克罗诺斯可能是同一个神，腓尼基人的巴尔、希腊人的宙斯和罗马人的朱庇特可能是同一个神，这就仿佛在这些名字不同的虚构者之间存在着某些共同点似的。

但是，如果有人问为什么在异教信仰的时代，每个国家都有自己的宗教仪式和不同的神明，却没有发生过宗教战争呢？我的回答是：正是由于这样一个事实，即每个国家都有自己的信仰和政府，所以国家对神灵和法律并不加以区分。政治的战争也就是宗教上的战争，可以这样说，神的疆域是由国家的疆域所决定的。一个民族的神没有任何控制另一个民族的神的权力。异教徒的神灵绝不是嫉妒的神灵；这些神把整个世界的统治范围进行了划分；甚至连摩西和希伯来人也默认这一主张，

并在谈话时会提到以色列的神。当然，他们并不承认迦南人的神，认为迦南是个被流放的、命中注定要毁灭的民族，国土应该被其他民族所占领。但是，考虑一下他们是如何评说相邻民族是如何神圣而不可侵犯的吧，耶弗塔对亚扪人说：“你们的神基抹所拥有的难道不是你们的合法所有物吗？”“因此我们同样有资格拥有由我们的神占领的土地。”[原注41]在我看来，这就相当于承认基抹和以色列的神权力是相当的。

犹太人曾先后臣服于巴比伦王国和叙利亚王国的统治，但是他们坚决拒绝承认除了自己上帝之外的任何其他神灵，这种拒绝便被认为是对征服者的一种反抗，因此为他们招致了种种迫害，这一点我们可从他们的历史中频频读到，在基督教之前这是史无前例的[原注42]。

既然每种宗教都唯一地附属于相关国家的法律并受其规范，除了征服之外，没有别的办法使一个民族改变自己的信仰，那么唯一的传教士就是征服者；既然改信宗教的义务是由征服强加的，那么在任何宗教进行传播之前就必须先完成征服。正如《荷马史诗》中所描写的，远不是人类为神而战，而是神为人而战。每个民族都在向自己的神祈求胜利，并且开设新的圣坛来感谢神的庇护。罗马人每在攻取一个新的城镇之前，都要先诏令该处的神放弃这个地方。他们之所以允许塔伦坦人保留其愤怒的神灵，是因为他们认为塔伦坦人的神已经服从了罗马人的神，并且要向罗马的神效忠。他们把自己的神留给被征服者就相当于把自己的法律留给了被征服者。向罗马的加比多尔神殿中的朱庇特进献一顶皇冠经常是罗马人索要的唯一供品。

最终，当罗马人在随着帝国的扩张不断把他们的宗教和神到处传播的时候，当他们通过被征服民族接受他们的公民身份而吸收了这些民族的信仰和神灵的时候，这个巨大帝国的人民逐渐发现他们拥有众多的神灵和宗教，并且几乎在其他地方也是完全一样的，就这样，异教信仰最终成为整个已知世界的统一信仰。

正是在这种形势下，耶稣来到世上建立了一个精神的王国。这个王国将神学体系和政治体系分离开来，这就意味着国家不再是一个统一体，它造成的内部分裂使基督教世界的人民动荡不安。这个另一世界中王国的新思想始终不能被异教徒所理解，基督徒于是成了异教徒眼中一

伙表面逆来顺受的虚伪的臣服者，会伺机阴谋独立并夺取权力，在自己虚弱时会狡猾地篡夺他们假装尊重过的权威。这便是基督徒遭到迫害的原因。

异教徒所担心的事情终于发生了：一切事情都换了面貌，曾经谦卑的基督徒也一改往日谦卑的腔调，这个所谓在另一个世界有着看不见的统治的精神王国，很快在一个看得见的首领[译注11]领导下成为这个世界上最暴烈的现实统治。

但是，由于统治者和公民法律是一直存在的，这两种权力就会不断地在基督教国家发生权限冲突，这种冲突使得一切基督教国家都不可能得到良好的治理，因为人们不知道到底应该服从统治者还是服从教士。

有很多民族，甚至包括欧洲和附近地区的民族，都曾试图保留或重建原有的体制，但都没能成功，基督教精神获得了完全的胜利。对神的崇拜总是会保持或重新得到其对主权的独立，并且不必同国家有任何关联了。穆罕默德对此很有见地，他将政教很好地实现了统一，只要他的继承人哈里发继续将这种政府形式保存下去，这个政府就会得以保存完整，这种政府形式就不会分裂。但是，后来阿拉伯人变得繁荣了、开化了、优雅了、娇气了、柔弱了，最后被野蛮人征服了，结果两种权力又重新开始分裂。尽管这种分裂在穆斯林中不如基督教中那么明显，但它确实存在，特别是在阿里教派下，在某些国家如波斯，我们能一直感受到这种分裂的存在。

在我们当中，英格兰国王已经把自己变为教会的首领，沙皇也如法炮制；但他们的这一头衔与其说是使他们成为教会的主人，不如说是变成了大臣。因为他们除了取得维持教会的权力外，并没有取得改变教会的权力。因此他们不是立法者，只是管理者。在任何神职人员构成一个集团[原注43]的地方，都会产生自己的主人和立法者。所以英国、俄国其实和其他地方一样，都存在着两种权力，两个主权体。

在所有的基督教作家中，哲学家霍布斯是唯一一个清楚地看到其中弊病并能开出药方的人，他大胆地提出将鹰的两个头重新合在一起，把一切彻底归于政治统一中，如果失去了这种政治统一，政府和国家都永远不会有良好的结构。但他大概也看到了基督教的专制与他的学说体系

并不相容，教士的利益总是强于国家的利益。霍布斯的政治体系之所以被人憎恶，并不是因为其中虚假和可怕的部分，而正是因为其中正确和真实的部分[原注44]。

我相信，如果从这一点上来阐述历史，我们就可以轻易地驳斥贝尔和瓦伯顿的两种相互对立的观点，他们一个声称任何宗教对政治实体都一无用处，另一个则说，不对，基督教是政治实体的最坚实的支持。我们可以向第一个证明：任何一个国家的建立都是以宗教为基础的。对于第二个人，我们则可以告诉他：事实上，基督教的法律对于一个国家的建构害处远大于利处。为了使我的观点更加清晰，只需稍微明确几个与我主题相关的宗教概念。

就宗教与社会的关系来说，即根据这一关系是普遍的还是个别的，可以把宗教分成两类，即人的宗教和公民的宗教。第一种宗教，没有庙宇、祭坛和祭祀，纯粹是出于一种发自内心地对至高无上的神灵的虔诚，以及对于道德的永恒责任感，这种宗教是简朴和纯粹的福音的宗教，是真正的有神论，可以称之为神圣的自然法律。第二种公民的宗教是建立于特定的国家，为该国提供了自己的神灵，规定了这个国家的保护神；它有它的教条、祭祀仪式，和由法律规定的外在崇拜形式；对于执行这种宗教的国家来说，一旦出了这个国家的疆域便是不忠、异端和野蛮的行为；它将人的权利和责任都局限于它的祭坛所在的地方。所有原始民族的宗教都属于这种情况，我们可以把这种宗教称为公民的或正式的神圣宗教。

还有第三种更加奇特的宗教形式，它在给人提供两套法律、两个统治者和两个祖国的同时，让人们服从两种相互矛盾的义务，使人们无法同时既是信徒又是公民。喇嘛教是这样的，日本人的宗教是这样的，罗马的天主教也是这样。我们可以把这种宗教称为牧师的宗教，它产生了一种无可名状的混合的、非社会的法律体系。

如果从政治角度来考察这三种宗教，它们每一种都有其弊病。第三种宗教的坏处是如此的明显，以至于再去证明其缺陷根本就是浪费时间。任何破坏社会统一的东西都是没有价值的，任何体制如果使人民处于自我矛盾之中也毫无价值。

第二种宗教的好处在于它把对于神的崇拜和对法律的热爱结合到了一起，在于它通过把祖国变成公民崇拜的对象，教导公民为国家服务就是为保护他们的神灵服务。这是一种神权政治，除了统治者之外没有其他教主，除了行政官员之外没有其他牧师。所以为国捐躯就是殉教，违犯法律就是亵渎神灵，让一个犯罪的人接受公众的憎恨就是把他交给了神威的惩罚：让他受到谴责吧。

但是，由于这种宗教是建立在错误和谎言的基础上的，它欺骗人民，使人民轻信和迷信，它把对神灵的神圣崇拜埋没在无聊空洞的仪式中，这些都是它的缺点。它的坏处还在于，当它变得唯我独尊并且专横暴虐时，它会使整个民族都变得嗜杀且不宽容。这样，人们沉浸于虐杀和屠戮之中，他们会相信杀死那些不接受他们神的人是一种神圣的行为。这便会把这个民族和其他民族置于一种天然的战争状态中，这对于其他民族和这个民族都是极具破坏力的。

剩下要说的便是人的宗教或基督教了。这里所说的并不是今天的基督教，而是福音书的基督教，这两者是完全不同的。通过这一神圣的、崇高的、真正的宗教，人类作为同属于上帝的子民，彼此之间成为兄弟，人们所由此而聚合成的社会即使灭亡也不会解体。

然而，这种宗教不和政治体发生特别的联系，所以法律只能从自身寻求力量，而这种宗教不会为法律提供新的力量，于是，维持社会的一个重要纽带就很难起到什么作用了。更糟的是，它使公民淡然出世，因此远不是使公民心系国家，而是使公民远离国家，就像远离了俗世上的一切东西一样。由我看来，恐怕没有什么比这更背离社会精神了。

有人说由真正的基督徒所构成的社会能成为可以想象出来的最完美的社会。我在这种假说中看到的只是一个巨大的困难，那就是一个由真正基督徒构成的社会将不再是人的社会。

我甚至还要说，正因为它的完美，所以这一假想中的社会既不是最强大的，也不会长久。正因为它的完美，所以它缺乏凝聚力，正是它的完美产生了导致它毁灭的缺陷。

在这种社会里，每个人都会履行自己的义务，人民遵纪守法，统治

者公正而节制，官员们诚实而廉洁，士兵们会英勇地蔑视死亡，在这里不会存在虚荣和奢侈。所有这一切都令人崇敬，但让我们接着往下看。

基督教是一种精神至上的宗教，关心的只是天国的事情，基督徒在这个世界上是不存在祖国的。他们的确在履行自己的义务，但他们在尽义务时对自己所作努力的成败漠不关心。如果他们对于自身没有什么可指责的，那么世界变得是好是坏都与他们无关。如果国家兴旺，他们几乎不敢享受公共的喜悦，害怕自己因国家的光荣而变得过分骄傲；如果国家没落了，他们还会祈祷上帝之手惩罚了他的子民。

这个假想社会要想获得和平，保持永久的和谐，所有公民都必须无一例外地成为同等好的基督徒。但如果公民中不幸出现了一个野心家，一个伪善的人，例如，一个卡提里那或克伦威尔，那么这个人就可以很容易利用他虔诚的同胞们，因为基督徒的仁爱思想不允许把别人想得太坏。当一个狡猾的人发现了某种欺骗同胞的办法，并且因此而取得了一部分公权力，他就会成为权力的化身，上帝的意愿是让他必须受到尊敬；当他大权独揽后，上帝又会让人们服从他；如果他滥用了这一权力呢？那他就成为上帝借以惩罚自己子民的鞭子。基督徒在要不要驱逐这个篡权者的问题上也会犹豫不决，因为那需要扰乱公共的和平，使用暴力、流血，所有这些都是与基督温和的教义相违背的。毕竟，既然人世间是充满苦难的，一个人是自由人或者是奴隶又有什么区别呢？最重要的是升入天堂，而逆来顺受是升入天堂的一条重要途径。

如果一场与他国的战争爆发，公民们会心甘情愿地奔向战场，谁也不会想到逃跑。每个人都将履行自己的义务，但他们在履行这一义务时是没有任何夺取胜利的热情的；他们对死亡的认识要远远多于对战胜敌人的认识。对他们来说，是战胜者还是被征服者与他们没有任何关系，上帝不是比他们更知道他们需要什么吗？可以想象一下，一个骄横、充满激情且士气高昂的敌人会从这种斯多葛学派[译注12]中获得怎样的好处。如果他们置于一场与心中充满了荣誉以及对祖国充满了热情的勇敢民族作战的战争中，想象基督徒共和国面对的敌人是斯巴达人或罗马人，虔诚的基督徒们在还没反应过来时就已经被击溃、被粉碎、被毁灭了，当然，他们或许也会由于敌人对他们的蔑视而得以保全性命。

我认为法比乌斯的士兵所发下的誓言是极好的，他们并不发誓是要战胜或战死，而是发誓要以征服者的身份凯旋，而他们也的确遵守了自己的诺言。基督徒们从来就不敢这样做，他们会感觉这是在试探上帝。

但是当我说到“基督徒共和国”时犯了一个错误：这两个词是互不相容的。基督教宣扬的是服从或奴役，其精神对暴政来说太有利了，这让暴政无法不对其加以利用。真正的基督徒就是用来做奴隶的，他们知道这一点，对此也毫不在乎，因为对他们来说，人短暂的生命几乎没有任何价值。

有人说，基督徒的军队是极好的军队。我否认这一点。请说这话的人举出一个这样的基督徒军队给我看看。就我个人而言，我不知道有这样的军队。有人可能会以十字军为例来反驳我，但这里我不为十字军的战斗力争辩，我只想指出他们远不是基督徒，而只是牧师的士兵和教会的公民；他们是为了精神上的家园而战，但这一家园却不知被教会采用什么方式变成了现世的家园了。严格地讲，十字军之战可被归入异教的主题之下，既然福音书并不是哪一国宗教，因此基督徒中任何圣战都是不可能的。

在异教徒的国王的统治下，基督徒士兵是英勇的。所有的基督徒作家都告诉我们这一点，我也相信他们。但是这些士兵只是为了与异教徒军队争夺荣誉，一旦国王也变成了基督徒，这种争夺就停止了。当十字架驱走了鹰饰，罗马人的所有活力都消失了。

但是，让我们先将政治的考虑放到一边，回到权力的问题上来，在这个重要问题上确立起我们的原则。如我已经说过的那样，社会契约赋予主权置于臣民之上的权力，但绝不能超出公共利益的范围[原注45]。臣民不应在信仰等观念上对主权者负责，除非这一观念对社会极其重要。对国家来说，当每个公民所信奉的宗教能使自己更热爱自己的责任时，这个宗教才是十分重要的。但是，除非是这种宗教的教义涉及道德风尚及自己对于他人的责任时，否则它与国家及成员都不相关。此外，每个人都可以拥有他选择的任何观点，这并不在主权者的管理范围之内，因为主权者是管不着另外一个世界的。只要臣民在今生是个好公民，他在来世的命运如何就与主权者没有任何关系了。

因此，可以有一个纯粹的对于社会信仰的公民宣言，宣言的条文可由主权者拟定。这不是严格的宗教教义，而是一种社会性的情感，如果没有这些，一个人就不能成为一个好公民，也无法做一个忠实的臣民[原注46]。尽管主权者不会强制任何人去信仰这些条款，但可以驱逐任何不相信此信仰的人，驱逐他的理由并不是因为他的不虔诚，而是因为他反社会，因为他不能真诚地热爱法律和正义，不能在需要的时候为了责任而奉献生命。如果有人在公开场合承认那些条款，但在行动上却好像并不相信它们，那就应该将他处死，因为他犯了所有罪行的首恶：他在法律面前撒了谎。

公民宗教的教义应该简单、条款少，表达准确而不必解释或说明。一个强大的、睿智的、仁慈的和具有远见的万能上帝的存在；来世的生命；正直者的幸福；对邪恶之人的惩罚；社会契约和法律的神圣性——这些都是正面的教义。至于负面的教义，我把它归结为一点：不宽容。我们应该把不宽容从所有宗教教义中排除出去。

在我看来，那些把公民的不宽容和宗教的不宽容区别开来的看法是相当错误的。这两种不宽容是不可分割的。人们不可能与一个他们认为应该受到诅咒的人和平相处；爱这些人就是憎恨惩罚他们的上帝；一定要让他们迷途知返或是让他们深受折磨。不论在哪里，当宗教的不宽容为人接受，它就不能不产生某种社会上的结果[原注47]，而这种结果一旦产生，主权体就不再是主权体了，即使在世俗领域内也不是了。从那时起，教士就成为真正的主人，而国王只是他们的官员而已。

既然现在不存在，也不能再存在一个唯一的民族宗教，所以教义中不包括任何违背公民责任的内容，所有容忍了其他宗教存在的宗教也应该被其他宗教所容忍。但是如果任何人敢说“在教会之外不存在救赎”，他就应该被从国家中驱逐出去，除非国家是教会而国王是主教。这种教条只有在神权政府下才是好的，在任何其他政府中都是致命的。传说的亨利四世接受罗马宗教所依据的理由，本应使所有诚实的人都背离罗马宗教，更何况一个善于思考的君主呢。

[原注41]“Nonne ea quae possidet Chamos deus tuus，tibi jure

debentur？”这是拉丁文圣经的原文。贾立埃神父将他译为：“难道你们不相信你们有权拥有你们的神基抹所拥有的土地吗？”我不知道希伯来文原文的含义，但我在拉丁文圣经里发现耶弗塔正面承认了神基抹的权利，而法文译文加上了原拉丁文中没有的“据你的说法”，这就弱化了原文的含义。

[原注42]非常明显，被称为“圣战”的弗凯亚人的战争并不是宗教战争，其目的是为了惩罚渎圣者，而不是征服非基督徒。

[原注43]应该注意到，把教士联合为一个群体，并不是像法国的集会那样形式很正式的集会，而只是通过教会的圣餐仪式。圣餐仪式和开除教籍仪式是教士们的社会契约，凭借这一契约，他们就总是人民和国王的主人。所有一起交流的教士都是同胞公民，哪怕他们来自地球的两极。这种发明是一大政治杰作。在异教的教士中不曾有过这样的事，因此也就从未组织过教士的群体。

[原注44]此外，请参看格劳秀斯于1643年4月11日写给他兄弟的信，从中我们可以看到这个博学之士对霍布斯的《公民论》赞成什么和谴责什么。事实上，他因为偏爱作者的优点而轻易原谅了书中坏的一部分，但并不是每一个人都如此宽容。

[原注45]阿冉松侯爵说：“在共和国里，每个人在不伤害他人的情况下是可以拥有做任何事情的自由的。”这是永恒不变的做人底限，无法更确切地表达这句话了。尽管他的这部手稿不为人所尽知，但我不能否认我在援引手稿中内容时的愉快心情，以向这位杰出而又伟大的人表达我的敬意。他直至入阁后也一直保持着一颗真正公民的心灵，并且对于他国家的政府持有一种公正且有益的观点。

[原注46]恺撒在为卡提里那辩护时，曾试图确定灵魂不能长存的教条。卡图和西塞罗在反驳恺撒的时候没有将时间浪费在纠缠哲学问题上；他们只是指出恺撒在辩护时像是一个不良公民，正试图推行一个对国家有害的教义。事实上，元老院应该对此作出裁判，而不是一个神学问题。

[原注47]举例来说，婚姻就是一种公民的契约，会产生社会影响，

没有这项契约，社会根本无以为继。让我们设想一下，某教士把订立婚姻的约定权力掌握在自己手中，在一切不宽容的宗教中，神职人员必定会争取这一权力。他就此在提高教会权威中也使君主的权威有名无实，一旦这一切成真，那么君主除了教士愿意留给他的臣民，便不再拥有其他臣民了。如果教士可以根据人们是否接受这样那样的教义、是否接受这样那样的规矩、对他是否虔诚来主宰着是否允许别人婚礼的进行，接下来的事就很明显了，因为如果教士谨慎行事并坚持到底，他最后会获得对以下事情的完全控制：继承、公职、公民等事务，甚至包括治理国家。因为这时国家只是由私生子组成了，再也无法维持下去，一切难道不是很清楚了吗？有人会说，对这种滥权可以申诉，可以对教士进行传唤、命令，甚至占领教会的财产。多么可怜的见解！教士只要稍有一点点常识——我就不说有一点点勇气了，他会任凭一切自然发展。他会平静地接受人民的控告，由他们去传唤、去命令和接管财产，他最终仍然会恢复他所有的一切的。在我看来，当一个人有把握获得一切时，放弃一部分并不是什么巨大的牺牲。

[译注11]指作为天主教首领的教皇。

[译注12]斯多葛学派是塞浦路斯岛人芝诺于公元前300年左右在雅典创立的学派。斯多葛派认为神性是世界的主宰，个人不过是神的整体中的一分子，强调顺从天命，安于自己在社会中所处的地位。这一派认为,国家不是人们的意志达成协议的结果,而是自然的创造物。

第九章　结语

一旦确定了政治权力的真正原则，并在这些原则的基础上建立了国家，剩下要做的就是考虑对外关系，包括国际公法、商业、战争法和征服权、公共法律、联盟、谈判、条约，等等。但是这一切对于我狭窄的视野来说确实是一个过于庞大的课题，我还是把视线放在我力所能及的范围之内吧。

好多书下载网

BOOK ONE

PREFATORY NOTE

This little treatise is extracted from a larger work undertaken at an earlier time without consideration of my capacity, and long since abandoned. Of the various fragments that might be selected from what was accomplished, the following is the most considerable, and appears to me the least unworthy of being offered to the public. The rest of the work is no longer in existence.

I wish to enquire whether, taking men as they are and laws as they can be made, it is possible to establish some just and certain rule of administration in civil affairs. In this investigation I shall always strive to reconcile what right permits with what interest prescribes, so that justice and utility may not be severed.

I enter upon this enquiry without demonstrating the importance of my subject. I shall be asked whether I am a prince or a legislator that I write on politics. I reply that I am not; and that it is for this very reason that I write on politics. If I were a prince or a legislator, I should not waste my time in saying what ought to be done; I should do it or remain silent.

Having been born a citizen of a free state, and a member of the sovereign body, however feeble an influence my voice may have in public affairs, the right to vote upon them is sufficient to impose on me the duty of informing myself about them; and I feel happy, whenever I meditate on governments, always to discover in my researches new reasons for loving that of my own country.

CHAPTER 1 Subject of the First Book

Man is born free, and everywhere he is in chains. Many a one believes himself the master of others, and yet he is a greater slave than they. How has this change come about? I do not know. What can render it legitimate? I believe that I can settle this question.

If I considered only force and the results that proceed from it, I should say that so long as a people is compelled to obey and does obey, it does well; but that, so soon as it can shake off the yoke and does shake it off, it does better; for, if men recover their freedom by virtue of the same right by which it was taken away, either they are justified in resuming it, or there was no justification for depriving them of it. But the social order is a sacred right which serves as a foundation for all others. This right, however, does not come from nature. It is therefore based on conventions. The question is to know what these conventions are. Before coming to that, I must establish what I have just laid down.

CHAPTER 2 Primitive Societies

The earliest of all societies, and the only natural one, is the family;yet children remain attached to their father only so long as they have need of him for their own preservation. As soon as this need ceases, the natural bond is dissolved. The children being freed from the obedience which they owed to their father, and the father from

the cares which he owed to his children, become equally independent. If they remain united, it is no longer naturally but voluntarily; and the family itself is kept together only by convention.

This common liberty is a consequence of man’s nature. His first law is to attend to his own preservation, his first cares are those which he owes to himself; and as soon as he comes to years of discretion, being sole judge of the means adapted for his own preservation, he becomes his own master.

The family is, then, if you will, the primitive model of political societies; the chief is the analogue of the father, while the people represent the children; and all, being born free and equal, alienate their liberty only for their own advantage. The whole difference is that, in the family, the father's love for his children repays him for the care that he bestow upon them; while, in the state, the pleasure of ruling makes up for the chief's lack of love for his people.

Grotius denies that all human authority is established for the benefit of the governed, and he cites slavery as an instance. His invariable mode of reasoning is to establish right by fact.[1]A juster method might be employed, but none more favourable to tyrants.

It is doubtful, then, according to Grotius, whether the human race belongs to a hundred men, or whether these hundred men belong to the human race; and he appears throughout his book to incline to the former opinion, which is also that of Hobbes. In this way we have mankind divided like herds of cattle, each of which has a master, who looks after it in order to devour it.

Just as a herdsman is superior in nature to his herd, so chiefs, who are the herdsmen of men, are superior in nature to their people. Thus, according to Philo’s account, the Emperor Caligula reasoned, inferring truly enough from this analogy that kings are gods, or that men are brutes.

The reasoning of Caligula is tantamount to that of Hobbes and Grotius. Aristotle, before them all, had likewise said that men are not naturally equal, but that some are born for slavery and others for dominion.

Aristotle was right but he mistook the effect for the cause. Every man born in slavery is born for slavery; nothing is more certain. Slaves lose everything in their bonds, even the desire to escape from them; they love their servitude as the companions of Ulysses loved their brutishness.[2]If, then, there are slaves by nature, it is because there have been slaves contrary to nature. The first slaves were made such by force; their cowardice kept them in bondage.

I have said nothing about King Adam nor about Emperor Noah, the father of three great monarchs who shared the universe, like the children of Saturn with whom they are supposed to be identical. I hope that my moderation will give satisfaction; for, as I am a direct descendant of one of these princes, and perhaps of the eldest branch, how do I know whether, by examination of titles, I might not find myself the lawful king of the human race? Be that as it may, it cannot be denied that Adam was sovereign of the world, as Robinson was of his island, so long as he was its sole inhabitant; and it was an agreeable feature of that empire that the monarch, secure on his throne, had nothing to fear from rebellions, or wars, or conspirators.

[1]Learned researches in public law are often nothing but the history of ancient abuses; and to devote much labour to studying them is misplaced pertinacity'(Treatise on the Interests of France in Relation to her Neighbours, by the Marquis d'Argenson). That is exactly what Grotius did.

[2]See a small treatise by Plutarch,entitled That Brutes Employ Reason.

CHAPTER 3 The Right of the Strongest

The strongest man is never strong enough to be always master, unless he transforms his power into right, and obedience into duty. Hence the right of the strongest —a right apparently assumed in irony, and really established in principle. But will this phrase never be explained to us? Force is a physical power; I do not see what morality can result from its effects. To yield to force is an act of necessity, not of will; it is at most an act of prudence. In what sense can it be a duty?

Let us assume for a moment this pretended right. I say that nothing results from it but inexplicable nonsense; for if force constitutes right, the effect changes with the cause, and any force which overcomes the first succeeds to its rights. As soon as men can disobey with impunity, they may do so legitimately; and since the strongest is always in the right, the only thing is to act in such a way that one may be the strongest. But what sort of a right is it that perishes when force ceases? If it is necessary to obey by compul sion, there is no need to obey from duty; and if men are no longer forced to obey, obligation is at an end. We see, then, that this word right adds nothing to force; it here means nothing at all.

Obey the powers that be. If that means, yield to force, the precept is good but superfluous; I reply that it will never be violated. All power comes from God, I admit; but every disease comes from him too; does it follow that we are prohibited from calling in a physician? If a brigand should surprise me in the recesses of a wood, am I bound not only to give up my purse when forced, but am I also morally bound to do so when I might conceal it? For, in effect, the pistol which he holds is a superior force.

Let us agree, then, that might does not make right, and that we are bound to obey none but lawful authorities. Thus my original question ever recurs.

CHAPTER 4 Slavery

Since no man has any natural authority over his fellow men, and since force is not the source of right, conventions remain as the basis of all lawful authority among men.

If an individual, says Grotius, can alienate his liberty and become the slave of a master, why should not a whole people be able to alienate theirs, and become subject to a king? In this there are many equivocal terms requiring explanation; but let us confine ourselves to the word alienate. To alienate is to give or sell. Now, a man who becomes another's slave does not give himself; he sells himself at the very least for his subsistence. But why does a nation sell itself? So far from a king supplying his subjects with their subsistence, he draws his from them; and, according to Rabelais, a king does not live on a little. Do subjects, then, give up their persons on condition that their property also shall be taken? I do not see what is left for them to keep.

It will be said that the despot secures to his subjects civil peace. Be it so; but what do they gain by that, if the wars which his ambition brings upon them, together with his insatiable greed and the vexations of his administration, harass them more than their own dissensions would? What do they gain by it if this tranquillity is itself one of their miseries? Men live tranquilly also in dungeons; is that enough to make them contented there? The Greeks confined in the cave of the Cyclops lived 'peacefully until their turn came to be devoured.

To say that a man gives himself for nothing is to say what is absurd and inconceivable; such an act is illegitimate and invalid, for the simple reason that he who performs it is not in his right mind. To say the same thing of a whole nation is to suppose a nation of fools; and madness does not confer rights.

Even if each person could alienate himself, he could not alienate his children; they are born free men; their liberty belongs to them, and no one has a right to dispose of it except themselves. Before they have come to years of discretion, the father can, in their name, stipulate conditions for their preservation and welfare, but not surrender them irrevocably and unconditionally; for such a gift is contrary to the ends of nature, and exceeds the rights of paternity. In order, then, that an arbitrary government might be legitimate, it would be necessary that the people in each generation should have the option of accepting or rejecting it; but in that case such a government would no longer be arbitrary.

To renounce one's liberty is to renounce one's quality as a man, the rights and also the duties of humanity. For him who renounces everything there is no possible compensation. Such a renunciation is incompatible with man's nature, for to take away all freedom from his will is to take away all morality from his actions. In short, a convention which stipulates absolute authority on the one side and unlimited obedience on the other is vain and contradictory. Is it not clear that we are under no obligations whatsoever towards a man from whom we have a right to demand everything? And does not this single condition, without equivalent, without exchange, involve the nullity of the act? For what right would my slave have against me since all that he has belongs to me? His rights being mine, this right of me against myself is a meaningless phrase.

Grotius and others derive from war another origin for the pretended right of slavery. The victor having, according to them, the

right of slaying the vanquished, the latter may purchase his life at the cost of his freedom; an agreement so much the more legitimate that it turns to the advantage of both.

But it is manifest that this pretended right of slaying the vanquished in no way results from the state of war. Men are not naturally enemies, if only for the reason that, living in their primitive independence, they have no mutual relations sufficiently durable to constitute a state of peace or a state of war. It is the relation of things and not of men which constitutes war; and since the state of war cannot arise from simple personal relations, but only from real relations, private war, or war between man and man cannot exist either in the state of nature, where there is no settled ownership, or in the social state, where everything is under the authority of the laws.

Private combats, duels, and encounters are acts which do not constitute a state of war; and with regard to the private wars authorised by the Establishments of Louis IX, king of France, and suspended by the Peace of God, they were abuses of the feudal government, an absurd system if ever there was one, contrary both to the principles of natural right and to all sound government.

War, then, is not a relation between man and man, but a relation between state and state, in which individuals are enemies only by accident, not as men, nor even as citizens, [3]but as soldiers; not as members of the fatherland, but as its defenders. In short, each state can have as enemies only other states and not individual men, inasmuch as it is impossible to fix any true relation between things of different kinds.

This principle is also conformable to the established maxims of all ages and to the invariable practice of all civilised nations. Declarations of war are not so much warnings to the powers as to their subjects. The foreigner, whether king, or nation, or private person, that robs,

slays, or detains subjects without declaring war against the government, is not an enemy, but a brigand. Even in open war, a just prince, while he rightly takes possession of all that belongs to the state in an enemy's country, respects the person and property of individuals; he respects the rights on which his own are based. The aim of war being the destruction of the hostile state, we have a right to slay its defenders so long as they have arms in their hands; but as soon as they lay them down and surrender, ceasing to be enemies or instruments of the enemy, they become again simply men, and no one has any further right over their lives. Sometimes it is possible to destroy the state without killing a single one of its members; but war confers no right except what is necessary to its end. These are not the principles of Grotius; they are not based on the authority of poets, but are derived from the nature of things, and are founded on reason.

With regard to the right of conquest, it has no other foundation than the law of the strongest. If war does not confer on the victor the right of slaying the vanquished, this right, which he does not possess, cannot be the foundation of a right to enslave them. If we have a right to slay an enemy only when it is impossible to enslave him, the right to enslave him is not derived from the right to kill him; it is, therefore, an iniquitous bargain to make him purchase his life, over which the victor has no right, at the cost of his liberty. In establishing the right of life and death upon the right of slavery, and the right of slavery upon the right of life and death, is it not manifest that one falls into a vicious circle?

Even if we grant this terrible right of killing everybody, I say that a slave made in war, or a conquered nation, is under no obligation at all to a master, except to obey him so far as compelled. In taking an equivalent for his life the victor has conferred no favour on the slave; instead of killing him unprofitably, he has destroyed him for his own advantage. Far, then, from having acquired over him any authority in

addition to that of force, the state of war subsists between them as before, their relation even is the effect of it; and the exercise of the rights of war supposes that there is no treaty of peace. They have made a convention. Be it so; but this convention, far from terminating the state of war, supposes its continuance.

Thus, in whatever way we regard things, the right of slavery is invalid, not only because it is illegitimate, but because it is absurd and meaningless. These terms, slavery and right, are contradictory and mutually exclusive. Whether addressed by a man to a man, or by a man to a nation, such a speech as this will always be equally foolish: 'I make an agreement with you wholly at your expense and wholly for my benefit, and I shall observe it as long as I please, while you also shall observe it as long as I please.'

[3]The Romans, who understood and respected the rights of war better than any nation in the world, carried their scruples so far in this respect that no citizen was allowed to serve as a volunteer without enlisting expressly against the enemy, and by name against a certain enemy. A legion in which Cato the younger made his first campaign under Popilius having been re-formed, Cato the elder wrote to Popilius that, if he consented to his son's continuing to serve under him, it was necessary that he should take a new military oath, because, the first being annulled, he could no longer bear arms against the enemy (Cicero, De Officiis i, 11). And Cato also wrote to his son to abstain from appearing in battle until he had taken this new oath. I know that it will be possible to urge against me the siege of Clusium and other particular cases; but I cite laws and customs (Livy, v, 35-37). No nation has transgressed its laws less frequently than the Romans and no nation has had laws so admirable.

CHAPTER 5 That It Is Always Necessary to Go Back to a First Convention

If I should concede all that I have so far refuted, those who favour despotism would be no farther advanced. There will always be a great difference between subduing a multitude and ruling a society. When isolated men, however numerous they may be, are subjected one after another to a single person, this seems to me only a case of master and slaves, not of a nation and its chief; they form, if you will, an aggregation, but not an association, for they have neither public property nor a body politic. Such a man, had he enslaved half the world, is never anything but an individual; his interest, separated from that of the rest, is never anything but a private interest, If he dies, his empire after him is left disconnected and disunited, as an oak dissolves and becomes a heap of ashes after the fire has consumed it.

A nation, says Grotius, can give itself to a king. According to Grotius, then, a nation is a nation before it gives itself to a king. This gift itself is a civil act, and presupposes a public resolution. Consequently, before examining the act by which a nation elects a king, it would be proper to examine the act by which a nation becomes a nation; for this act, being necessarily anterior to the other, is the real foundation of the society.

In fact, if there were no anterior convention, where, unless the election were unanimous, would be the obligation upon the minority to submit to the decision of the majority? And whence do the hundred who desire a master derive the right to vote on behalf of ten who do not desire one? The law of the plurality of votes is itself established by convention, and presupposes unanimity once at least.

CHAPTER 6 The Social Pact

I assume that men have reached a point at which the obstacles that endanger their preservation in the state of nature overcome, by their resistance, the forces which each individual can exert with a view to maintaining himself in that state. Then this primitive condition can no longer subsist, and the human race would perish unless it changed its mode of existence.

Now, as men cannot create any new forces, but only combine and direct those that exist, they have no other means of self-preservation than to form by aggregation a sum of forces which may overcome the resistance, to put them in action by a single motive power, and to make them work in concert.

This sum of forces can be produced only by the combination of many; but the strength and freedom of each man being the chief instruments of his preservation, how can he pledge them without injuring himself, and without neglecting the cares which he owes to himself? This difficulty, applied to my subject, may be expressed in these terms:

"To find a form of association which may defend and protect with the whole force of the community the person and property of every associate, and by means of which each, coalescing with all, may nevertheless obey only himself, and remain as free as before." Such is the fundamental problem of which the social contract furnishes the solution.

The clauses of this contract are so determined by the nature of the act that the slightest modification would render them vain and ineffectual; so that, although they have never perhaps been formally

enunciated, they are everywhere the same, everywhere tacitly admitted and recognised, until, the social pact being violated, each man regains his original rights and recovers his natural liberty, whilst losing the conventional liberty for which he renounced it.

These clauses, rightly understood, are reducible to one only, viz. the total alienation to the whole community of each associate with all his rights; for, in the first place, since each gives himself up entirely, the conditions are equal for all; and, the conditions being equal for all, no one has any interest in making them burdensome to others.

Further, the alienation being made without reserve, the union is as perfect as it can be, and an individual associate can no longer claim anything; for, if any rights were left to individuals, since there would be no common superior who could judge between them and the public, each, being on some point his own judge, would soon claim to be so on all; the state of nature would still subsist, and the association would necessarily become tyrannical or useless.

In short, each giving himself to all, gives himself to nobody; and as there is not one associate over whom we do not acquire the same rights which we concede to him over ourselves, we gain the equivalent of all that we lose, and more power to preserve what we have.

If, then, we set aside what is not of the essence of the social contract, we shall find that it is reducible to the following terms: “Each of us puts in common his person and his whole power under the supreme direction of the general will; and in return we receive every member as an indivisible part of the whole.”

Forthwith, instead of the individual personalities of all the contracting parties, this act of association produces a moral and collective body, which is composed of as many members as the assembly has voices, and which receives from this same act its unity,

its common identity, its life, and its will. This public person, which is thus formed by the union of all the individual members, formerly took the name of city, [4]and now takes that of republic or body politic, which is called by its members state when it is passive, sovereign when it is active, power when it is compared to similar bodies. With regard to the associates, they take collectively the name of people, and are called individually dozens, as participating in the sovereign power, and subjects, as subjected to the laws of the state. But these terms are often confused and are mistaken one for another; it is sufficient to know how to distinguish them when they are used with complete precision.

[4]The real meaning of this word has been almost completely effaced among the modems; the majority take a town for a city, and a burgess for a citizen. They do not know that houses make the town, and that citizens make the city. This very mistake cost the Carthaginians dear. I have never read of the title citizens (cives) being given to the subjects of a prince, not even in ancient times to the Macedonians, nor, in our days, to the English, although nearer liberty than all the rest. The French alone employ familiarly this name citizen, because they have no true idea of it, as we can see from their dictionaries; but for this fact, they would, by assuming it, commit the crime of high treason. The name, among them, expresses a virtue, not a right. When Bodin wanted to give an account of our citizens and burgesses he made a gross blunder, mistaking the one for the other. M. d' Alembert has not erred in this, and, in his article Geneva, has clearly distinguished the four orders of men (even five, counting mere foreigners) which exist in our town, and of which two only compose the republic. No other French author that I know of has understood the real meaning of the word citizen.

CHAPTER 7 The Sovereign

We see from this formula that the act of association contains a reciprocal engagement between the public and individuals, and that every individual, contracting so to speak with himself, is engaged in a double relation, viz. as a member of the sovereign towards individuals, and as a member of the state towards the sovereign. But we cannot apply here the maxim of civil law that no one is bound by engagements made with himself; for there is a great difference between being bound to oneself and to a whole of which one forms part.

We must further observe that the public resolution which can bind all subjects to the sovereign in consequence of the two different relations under which each of them is regarded cannot, for a contrary reason, bind the sovereign to itself; and that accordingly it is contrary to the nature of the body politic for the sovereign to impose on itself a law which it cannot transgress. As it can only be considered under one and the same relation, it is in the position of an individual contracting with himself; whence we see that there is not, nor can be, any kind of fundamental law binding upon the body of the people, not even the social contract. This does not imply that such a body cannot perfectly well enter into engagements with others in what does not derogate from this contract; for, with regard to foreigners, it becomes a simple being, an individual.

But the body politic or sovereign, deriving its existence only from the sanctity of the contract, can never bind itself, even to others, in anything that derogates from the original act, such as alienation of some portion of itself, or submission to another sovereign. To violate the act by which it exists would be to annihilate itself; and what is nothing produces nothing.

So soon as the multitude is thus united in one body, it is impossible to injure one of the members without attacking the body, still less to injure the body without the members feeling the effects. Thus duty and interest alike oblige the two contracting parties to give mutual assistance; and the men themselves should seek to combine in this twofold relationship all the advantages which are attendant on it.

Now, the sovereign, being formed only of the individuals that compose it, neither has nor can have any interest contrary to theirs; consequently the sovereign power needs no guarantee towards its subjects, because it is impossible that the body should wish to injure all its members; and we shall see hereafter that it can injure no one as an individual. The sovereign, for the simple reason that it is so, is always everything that it ought to be.

But this is not the case as regards the relation of subjects to the sovereign, which, notwithstanding the common interest, would have no security for the performance of their engagements, unless it found means to ensure their fidelity.

Indeed, every individual may, as a man, have a particular will contrary to, or divergent from, the general will which he has as a citizen; his private interest may prompt him quite differently from the common interest; his absolute and naturally independent existence may make him regard what he owes to the common cause as a gratuitous contribution, the loss of which will be less harmful to others than the payment of it will be burdensome to him; and, regarding the moral person that constitutes the state as an imaginary being because it is not a man, he would be willing to enjoy the rights of a citizen without being willing to fulfil the duties of a subject. The progress of such injustice would bring about the ruin of the body politic.

In order, then, that the social pact may not be a vain formulary, it

tacitly includes this engagement, which can alone give force to the others, that whoever refuses to obey the general will shall be constrained to do so by the whole body; which means nothing else than that he shall be forced to be free; for such is the condition which, uniting every citizen to his native land, guarantees him from all personal dependence, a condition that ensures the control and working of the political machine, and alone renders legitimate civil engagements, which, without it, would be absurd and tyrannical, and subject to the most enormous abuses.

CHAPTER 8 The Civil State

The passage from the state of nature to the civil state produces in man a very remarkable change, by substituting in his conduct justice for instinct, and by giving his actions the moral quality that they previously lacked. It is only when the voice of duty succeeds physical impulse, and law succeeds appetite, that man, who till then had regarded only himself, sees that he is obliged to act on other principles, and to consult his reason before listening to his inclinations. Although, in this state, he is deprived of many advantages that he derives from nature, he acquires equally great ones in return; his faculties are exercised and developed; his ideas are expanded; his feelings are ennobled; his whole soul is exalted to such a degree that, if the abuses of this new condition did not often degrade him below that from which he has emerged, he ought to bless without ceasing the happy moment that released him from it for ever, and transformed him from a stupid and ignorant animal into an intelligent being and a man.

Let us reduce this whole balance to terms easy to compare. What

man loses by the social contract is his natural liberty and an unlimited right to anything which tempts him and which he is able to attain; what he gains is civil liberty and property in all that he possesses. In order that we may not be mistaken about these compensations, we must clearly distinguish natural liberty, which is limited only by the powers of the individual, from civil liberty, which is limited by the general will; and possession, which is nothing but the result of force or the right of first occupancy, from property, which can be based only on a positive tide.

Besides the preceding, we might add to the acquisitions of the civil state moral freedom, which alone renders man truly master of himself; for the impulse of mere appetite is slavery, while obedience to a self-prescribed law is liberty. But I have already said too much on this head, and the philosophical meaning of the term liberty does not belong to my present subject.

CHAPTER 9 Real Property

Every member of the community at the moment of its formation gives himself up to it, just as he actually is, himself and all his powers, of which the property that he possesses forms part. By this act, possession does not change its nature when it changes hands, and become property in those of the sovereign; but, as the powers of the state (cite) are incomparably greater than those of an individual, public possession is also, in fact, more secure and more irrevocable, without being more legitimate, at least in respect of foreigners; for the state, with regard to its members, is owner of all their property by the social contract, which, in the state, serves as the basis of all rights; but with regard to other powers, it is owner only by the right of first

occupancy which it derives from individuals.

The right of first occupancy, although more real than that of the strongest, becomes a true right only after the establishment of that of property. Every man has by nature a right to all that is necessary to him; but the positive act which makes him proprietor of certain property excludes him from all the residue. His portion having been allotted, he ought to confine himself to it, and he has no further right to the undivided property. That is why the right of first occupancy, so weak in the state of nature, is respected by every member of a state. In this right men regard not so much what belongs to others as what does not belong to themselves.

In order to legalise the right of first occupancy over any domain whatsoever, the following conditions are, in general, necessary: first, the land must not yet be inhabited by anyone; secondly, a man must occupy only the area required for his subsistence; thirdly, he must take possession of it, not by an empty ceremony, but by labour and cultivation, the only mark of ownership which, in default of legal title, ought to be respected by others.

Indeed, if we accord the right of first occupancy to necessity and labour, do we not extend it as far as it can go? Is it impossible to assign limits to this light? Will the mere setting foot on common ground be sufficient to give an immediate claim to the ownership of it? Will the power of driving away other men from it for a moment suffice to deprive them for ever of the right of returning to it? How can a man or a people take possession of an immense territory and rob the whole human race of it except by a punishable usurpation, since other men are deprived of the place of residence and the sustenance which nature gives to them in common? When Nunez Balbao on the sea-shore took possession of the Pacific Ocean and of the whole of South America in the name of the crown of Castille, was this sufficient to dispossess all the inhabitants, and exclude from it all the princes in

the world? On this supposition, such ceremonies might have been multiplied vainly enough; and the Catholic king in his cabinet might, by a single stroke, have taken possession of the whole world, only cutting off afterwards from his empire what was previously occupied by other princes.

We perceive how the lands of individuals, united and contiguous, become public territory, and how the right of sovereignty, extending itself from the subjects to the land which they occupy, becomes at once real and personal; which places the possessors in greater dependence, and makes their own powers a guarantee for their fidelity an advantage which ancient monarchs do not appear to have clearly perceived, for, calling themselves only kings of the Persians or Scythians or Macedonians, they seem to have regarded themselves as chiefs of men rather than as owners of countries. Monarchs of today call themselves more cleverly kings of France, Spain, England, etc.; in thus holding the land they are quite sure of holding its inhabitants.

The peculiarity of this alienation is that the community, in receiving the property of individuals, so far from robbing them of it, only assures them lawful possession, and changes usurpation into true right, enjoyment into ownership. Also, the possessors being considered as depositaries of the public property, and their rights being respected by all the members of the state, as well as maintained by all its power against foreigners, they have, as it were, by a transfer advantageous to the public and still more to themselves, acquired all that they have given up a paradox which is easily explained by distinguishing between the rights which the sover eign and the proprietor have over the same property, as we shall see hereafter.

It may also happen that men begin to unite before they possess anything, and that afterwards occupying territory sufficient for all, they enjoy it in common, or share it among themselves, either equally or in proportions fixed by the sovereign: In whatever way this

acquisition is made, the right which every individual has over his own property is always subordinate to the right which the community has over all; otherwise there would be no stability in the social union, and no real force in the exercise of sovereignty.

I shall close this chapter and this book with a remark which ought to serve as a basis for the whole social system; it is that instead of destroying natural equality, the fundamental pact, on the contrary, substitutes a moral and lawful equality for the physical inequality which nature imposed upon men, so that, although unequal in strength or intellect, they all become equal by convention and legal right.[5]

[5]Under bad governments this equality is only apparent and illusory; it serves only to keep the poor in their misery and the rich in their usurpations. In fact, laws are always useful to those who possess and injurious to those that have nothing; whence it follows that the social state is advantageous to men only so far as they all have something, and none of them has too much.

好多书下载网

BOOK TWO

CHAPTER 1 That Sovereignty is Inalienable

The first and most important consequence of the principles above established is that the general will alone can direct the forces of the state according to the object of its institution, which is the common good; for if the opposition of private interests has rendered necessary the establishment of societies, the agreement of these same interests has rendered it possible. That which is common to these different interests forms the social bond; and unless there were some point in which all interests agree, no society could exist. Now, it is solely with regard to this common interest that the society should be governed.

I say, then, that sovereignty, being nothing but the exercise of the general will, can never be alienated, and that the sovereign power, which is only a collective being, can be represented by itself alone; power indeed can be transmitted, but not will.

In fact, if it is not impossible that a particular will should agree on some point with the general will, it is at least impossible that this agreement should be lasting and constant; for the particular will naturally tends to preferences, and the general will to equality. It is still more impossible to have a security for this agreement; even though it should always exist, it would not be a result of art, but of chance. The sovereign may indeed say: ‘I will now what a certain man wills, or at least what he says that he wills’; but he cannot say: ‘What that man wills tomorrow, I shall also will’, since it is absurd that the will should bind itself as regards the future, and since it is not

incumbent on any will to consent to anything contrary to the welfare of the being that wills. If, then, the nation simply promises to obey, it dissolves itself by that act and loses its character as a people; the moment there is a master, there is no longer a sovereign, and forthwith the body politic is destroyed.

This does not imply that the orders of the chiefs cannot pass for decisions of the general will, so long as the sovereign, free to oppose them, refrains from doing so. In such a case the consent of the people should be inferred from the universal silence. This will be explained at greater length.

CHAPTER 2 That Sovereignty is Indivisible

For the same reason that sovereignty is inalienable it is indivisible; for the will is either general, [6] or it is not; it is either that of the body of the people, or that of only a portion. In the first case, this declared will is an act of sovereignty and constitutes law; in the second case, it is only a particular will, or an act of magistracy it is at most a decree.

But our publicists, being unable to divide sovereignty in its principle, divide it in its object. They divide it into force and will, into legislative power and executive power; into rights of taxation, of justice, and of war; into internal administration and power of treating with foreigners sometimes confounding all these departments, and sometimes separating them. They make the sovereign a fantastic being, formed of connected parts; it is as if they composed a man of several bodies, one with eyes, another with arms, another with feet, and nothing else. The Japanese conjurers, it is said, cut up a child

before the eyes of the spectators; then, throwing all its limbs into the air, they make the child come down again alive and whole. Such almost are the jugglers' tricks of our publicists; after dismembering the social body, by a deception worthy of the fair, they recombine its parts, nobody knows how.

This error arises from their not having formed exact notions about the sovereign authority, and from their taking as parts of this authority what are only emanations from it. Thus, for example, the acts of declaring war and making peace have been regarded as acts of sovereignty, which is not the case, since neither of them is a law, but only an application of the law, a particular act which determines the case of the law, as will be clearly seen when the idea attached to the word law is fixed. but only an application of the law, a particular act which determines the case of the law, as will be clearly seen when the idea attached to the word law is fixed.

By following out the other divisions in the same way, it would be found that, whenever the sovereignty appears divided, we are mistaken in our supposition; and that the rights which are taken as parts of that sovereignty are all subordinate to it, and always suppose supreme wills of which these rights are merely executive.

It would be impossible to describe the great obscurity in which this want of precision has involved the conclusions of writers on the subject of political right when they have endeavoured to decide upon the respective rights of kings and peoples on the principles that they had established. Everyone can see, in chapters III and IV of the first book of Grotius, how that learned man and his translator Barbeyrac become entangled and embarrassed in their sophisms, for fear of saying too much or not saying enough according to their views, and so offending the interests that they had to conciliate. Grotius, having taken refuge in France through discontent with his own country, and wishing to pay court to Louis XIII, to whom his book is dedicated,

spares no pains to despoil the people of all their rights and, in the most artful manner, bestow them on kings. This also would clearly have been the inclination of Barbeyrac, who dedicated his translation to the king of England, George I. But unfortunately the expulsion of James II, which he calls an abdication, forced him to be reserved and to equivocate and evade, in order not to make William appear a usurper. If these two writers had adopted true principles, all difficulties would have been removed, and they would have been always consistent; but they would have spoken the truth with regret, and would have paid court only to the people. Truth, however, does not lead to fortune, and the people confer neither embassies, nor professorships, nor pensions.

[6]That a will may be general, it is not always necessary that it should be unanimous, but it is necessary that all votes should be counted; any formal exclusion destroys the generality.

CHAPTER 3 Whether the General Will Can Err

It follows from what precedes that the general will is always right and always tends to the public advantage; but it does not follow that the resolutions of the people have always the same rectitude. Men always desire their own good, but do not always discern it; the people are never corrupted, though often deceived, and it is only then that they seem to will what is evil.

There is often a great deal of difference between the will of all and the general will; the latter regards only the common interest, while the former has regard to private interests, and is merely a sum

of particular wills; but take away from these same wills the pluses and minuses which cancel one another,[7]and the general will remains as the sum of the differences.

If the people came to a resolution when adequately informed and without any communication among the citizens, the general will would always result from the great number of slight differences, and the resolution would always be good. But when factions, partial associations, are formed to the detriment of the whole society, the will of each of these associations becomes general with reference to its members, and particular with reference to the state; it may then be said that there are no longer as many voters as there are men, but only as many voters as there are associations. The differences become less numerous and yield a less general result. Lastly, when one of these associations becomes so great that it predominates over all the rest, you no longer have as the result a sum of small differences, but a single difference; there is then no longer a general will, and the opinion which prevails is only a particular opinion.

It is important, then, in order to have a clear declaration of the general will, that there should be no partial association in the state, and that every citizen should express only his own opinion.[8]Such was the unique and sublime institution of the great Lycurgus. But if there are partial associations, it is necessary to multiply their number and prevent inequality, as Solon, Numa, and Servius did. These are the only proper precautions for ensuring that the general will may always be enlightened, and that the people may not be deceived.

[7]"Every interest," says the Marquis d'Argenson, "has different principles. The accord of two particular interests is formed by opposition to that of a third." He might have added that the accord of all interests is formed by opposition to that of each. Unless there were

different interests, the common interest would scarcely be felt and would never meet with any obstacle; everything would go of itself, and politics would cease to be an art.

[8]“It is true,” says Machiavelli, “that some divisions injure the state, while some are beneficial to it; those are injurious to it which are accompanied by cabals and factions; those assist it which are maintained without cabals, without factions. Since, therefore, no founder of a state can provide against enmities in it, he ought at least to provide that there shall be no cabals.” (History of Florence, Book VII)

CHAPTER 4 The Limits of the Sovereign Power

If the state or city is nothing but a moral person, the life of which consists in the union of its members, and if the most important of its cares is that of self-preservation, it needs a universal and compulsive force to move and dispose every part in the manner most expedient for the whole. As nature gives every man an absolute power over all his limbs, the social pact gives the body politic an absolute power over all its members; and it is this same power which, when directed by the general will, bears, as I said, the name of sovereignty.

But besides the public person, we have to consider the private persons who compose it, and whose life and liberty are naturally independent of it. The question, then, is to distinguish clearly between the respective rights of the citizens and of the sovereign, [9]as well as between the duties which the former have to fulfil in their capacity as subjects and the natural rights which they ought to enjoy in their character as men.

It is admitted that whatever part of his power, property, and liberty each one alienates by the social compact is only that part of the whole of which the use is important to the community, but we must also admit that the sovereign alone is judge of what is important.

All the services that a citizen can render to the state he owes to it as soon as the sovereign demands them; but the sovereign, on its part, cannot impose on its subjects any burden which is useless to the community; it cannot even wish to do so, for, by the law of reason, just as by the law of nature, nothing is done without a cause.

The engagements which bind us to the social body are obligatory only because they are mutual; and their nature is such that in fulfilling them we cannot work for others without also working for ourselves. Why is the general will always right, and why do all invariably desire the prosperity of each, unless it is because there is no one but appropriates to himself this word each and thinks of himself in voting on behalf of all? This proves that equality of rights and the notion of justice that it produces are derived from the preference which each gives to himself, and consequently from man's nature; that the general will, to be truly such, should be so in its object as well as in its essence; that it ought to proceed from all in order to be applicable to all; and that it loses its natural rectitude when it tends to some individual and determinate object, because in that case, judging of what is unknown to us, we have no true principle of equity to guide us.

Indeed, so soon as a particular fact or right is in question with regard to a point which has not been regulated by an anterior general convention, the matter becomes contentious; it is a process in which the private persons interested are one of the parties and the public the other, but in which I perceive neither the law which must be followed, nor the judge who should decide. It would be ridiculous in such a case to wish to refer the matter for an express decision of the general will,

which can be nothing but the decision of one of the parties, and which, consequently, is for the other party only a will that is foreign, partial, and inclined on such an occasion to injustice as well as liable to error. Therefore, just as a particular will cannot represent the general will, the general will in turn changes its nature when it has a particular end, arid cannot, as general, decide about either a person or a fact. When the people of Athens, for instance, elected or deposed their chiefs, decreed honours to one, imposed penalties on another, and by multitudes of particular decrees exercised indiscriminately all the functions of government, the people no longer had any general will properly so called; they no longer acted as a sovereign power, but as magistrates. This will appear contrary to common ideas, but I must be allowed time to expound my own.

From this we must understand that what generalises the will is not so much the number of voices as the common interest which unites them; for, under this system, each necessarily submits to the conditions which he imposes on others an admirable union of interest and justice, which gives to the deliberations of the community a spirit of equity that seems to disappear in the discussion of any private affair, for want of a common interest to unite and identify the ruling principle of the judge with that of the party.

By whatever path we return to our principle we always arrive at the same conclusion, viz. that the social compact establishes among the citizens such an equality that they all pledge themselves under the same conditions and ought all to enjoy the same rights. Thus, by the nature of the compact, every act of sovereignty, that is, every authentic act of the general will, binds or favours equally all the citizens; so that the sovereign knows only the body of the nation, and distinguishes none of those that compose it.

What, then, is an act of sovereignty properly so called? It is not an agreement between a superior and an inferior, but an agreement of

the body with each of its members; a lawful agreement, because it has the social contract as its foundation; equitable, because it is common to all; useful, because it can have no other object than the general welfare; and stable, because it has the public force and the supreme power as a guarantee. So long as the subjects submit only to such conventions, they obey no one, but simply their own will; and to ask how far the respective rights of the sovereign and citizens extend is to ask up to what point the latter can make engagements among themselves, each with all and all with each.

Thus we see that the sovereign power, wholly absolute, wholly sacred, and wholly inviolable as it is, does not, and cannot, pass the limits of general conventions, and that every man can fully dispose of what is left to him of his property and liberty by these conventions; so that the sovereign never has a right to burden one subject more than another, because then the matter becomes particular and his power is no longer competent.

These distinctions once admitted, so untrue is it that in the social contract there is on the part of individuals any real renunciation, that their situation, as a result of this contract, is in reality preferable to what it was before, and that, instead of an alienation, they have only made an advantageous exchange of an uncertain and precarious mode of existence for a better and more assured one, of natural independence for liberty, of the power to injure others for their own safety, and of their strength, which others might overcome, for a right which the social union renders inviolable. Their lives, also, which they have devoted to the state, are continually protected by it; and in exposing their lives for its defence, what do they do but restore what they have received from it? What do they do but what they would do more frequently and with more risk in the state of nature, when, engaging in inevitable struggles, they would defend at the peril of their lives their means of preservation? All have to fight for their

country in case of need, it is true; but then no one ever has to fight for himself Do we not gain, moreover, by incurring, for what ensures our safety, a part of the risks that we should have to incur for ourselves individually, as soon as we were deprived of it?

[9]Attentive readers, do not, I beg you, hastily charge me with contradiction here. I could not avoid it in terms owing to the poverty of the language, but wait.

CHAPTER 5 The Right of Life and Death

It may be asked how individuals who have no right to dispose of their own lives can transmit to the sovereign that right which they do not possess. The question appears hard to solve only because it is badly stated. Every man has a right to risk his own life in order to preserve it. Has it ever been said that one who throws himself out of a window to escape from a fire is guilty of suicide? Has the crime, indeed, ever been imputed to a man who perishes in a storm, although, on embarking, he was not ignorant of the danger?

The social treaty has as its end the preservation of the contracting parties. He who desires the end desires also the means, and some risks, even some losses, are inseparable from these means. He who is willing to preserve his life at the expense of others ought also to give it up or them when necessary. Now, the citizen is not a judge of the peril to which the law requires that he should expose himself; and when the prince has said to him: “It is expedient for the state that you should die”, he ought to die, since it is only on this condition that he has lived in security up to that time, and since his life is no longer

merely a gift of nature, but a conditional gift of the state.

The penalty of death inflicted on criminals may be regarded almost from the same point of view; it is in order not to be the victim of an assassin that a man consents to die if he becomes one. In this treaty, far from disposing of his own life, he thinks only of securing it, and it is not supposed that any of the contracting parties contemplates at the time being hanged.

Moreover, every evil-doer who attacks social rights becomes by his crimes a rebel and a traitor to his country; by violating its laws he ceases to be a member of it, and even makes war upon it. Then the preservation of the state is incompatible with his own one of the two must perish; and when a guilty man is executed, it is less as a citizen than as an enemy. The proceedings and the judgment are the proofs and the declaration that he has broken the social treaty, and consequently that he is no longer a member of the state. Now, as he has acknowledged himself to be such, at least by his residence, he ought to be cut off from it by exile as a violator of the compact, or by death as a public enemy; for such an enemy is not a moral person, he is simply a man; and this is a case in which the right of war is to slay the vanquished.

But, it will be said, the condemnation of a criminal is a particular act. I admit it; but this condemnation does not belong to the sovereign; it is a right which that power can confer, though itself unable to exercise it. All my ideas are connected, but I could not expound them all at once.

Again, the frequency of capital punishments is always a sign of weakness or indolence in the government. There is no man so worthless that he cannot be made good for something. We have a right to kill, even for example's sake, only those who cannot be preserved without danger.

As regards the right to pardon or to exempt a guilty man from the penalty imposed by the law and inflicted by the judge, it belongs only to a power which is above both the judge and the law, that is to say, the sovereign; still its right in this is not very plain, and the occasions for exercising it are very rare. In a well-governed state there are few punishments, not because many pardons are granted, but because there are few criminals; the multitude of crimes ensures impunity when the state is decaying. Under the Roman Republic neither the Senate nor the consuls attempted to grant pardons; the people even did not grant any, although they sometimes revoked their own judgments. Frequent pardons proclaim that crimes will soon need them no longer, and everyone sees to what that leads. But I feel my heart murmuring and restraining my pen; let us leave these questions to be discussed by the just man who has not erred and who never needed pardon himself .

CHAPTER 6 The Law

By the social compact we have given existence and life to the body politic; the question now is to endow it with movement and will by legislation. For the original act by which this body is formed and consolidated determines nothing in addition as to what it must do for its own preservation.

What is right and conformable to order is such by the nature of things, and independently of human conventions. All justice comes from God, he alone is the source of it; but could we receive it direct from so lofty a source, we should need neither government nor laws. Without doubt there is a universal justice emanating from reason alone; but this justice, in order to be admitted among us, should be

reciprocal. Regarding things from a human standpoint, the laws of justice are inoperative among men for want of a natural sanction; they only bring good to the wicked and evil to the just when the latter observe them with everyone, and no one observes them in return. Conventions and laws, then, are necessary to couple rights with duties and apply justice to its object. In the state of nature, where everything is in common, I owe nothing to those to whom I have promised nothing; I recognise as belonging to others only what is useless to me. This is not the case in the civil state, in which all rights are determined by law.

But then, finally, what is a law? So long as men are content to attach to this word only metaphysical ideas, they will continue to argue without being understood; and when they have stated what a law of nature is, they will know no better what a law of the state is.

I have already said that there is no general will with reference to a particular object. In fact, this particular object is either in the state or outside of it. If it is outside the state, a will which is foreign to it is not general in relation to it; and if it is within the state, it forms part of it; then there is formed between the whole and its part a relation which makes of it two separate beings, of which the part is one, and the whole, less this same part, is the other. But the whole less one part is not the whole, and so long as the relation subsists, there is no longer any whole, but two unequal parts; whence it follows that the will of the one is no longer general in relation to the other.

But when the whole people decree concerning the whole people, they consider themselves alone; and if a relation is then constituted, it is between the whole object under one point of view and the whole object under another point of view, without any division at all. Then the matter respecting which they decree is general like the will that decrees. It is this act that I call a law.

When I say that the object of the laws is always general, I mean that the law considers subjects collectively, and actions as abstract, never a man as an individual nor a particular action. Thus the law may indeed decree that there shall be privileges, but cannot confer them on any person by name; the law can create several classes of citizens, and even assign the qualifications which shall entitle them to rank in these classes, but it cannot nominate such and such persons to be admitted to them; it can establish a royal government and a hereditary succession, but cannot elect a king or appoint a royal family; in a word, no function which has reference to an individual object appertains to the legislative power.

From this standpoint we see immediately that it is no longer necessary to ask whose office it is to make laws, since they are acts of the general will; nor whether the prince is above the laws, since he is a member of the state; nor whether the law can be unjust, since no one is unjust to himself; nor how we are free and yet subject to the laws, since the laws are only registers of our wills.

We see, further, that since the law combines the universality of the will with the universality of the object, whatever any man prescribes on his own authority is not a law; and whatever the sovereign itself prescribes respecting a particular object is not a law, but a decree, not an act of sovereignty, but of magistracy.

I therefore call any state a republic which is governed by laws, under whatever form of administration it may be; for then only does the public interest predominate and the commonwealth count for something. Every legitimate government is republican;[10]1 will explain hereafter what government is.

Laws are properly only the conditions of civil association. The people, being subjected to the laws, should be the authors of them; it concerns only the associates to determine the conditions of

association. But how will they be determined? Will it be by a common agreement, by a sudden inspiration? Has the body politic an organ for expressing its will? Who will give it the foresight necessary to frame its acts and publish them at the outset? Or how shall it declare them in the hour of need? How would a blind multitude, which often knows not what it wishes because it rarely knows what is good for it, execute of itself an enterprise so great, so difficult, as a system of legislation? Of themselves, the people always desire what is good, but do not always discern it. The general will is always right, but the judgment which guides it is not always enlightened. It must be made to see objects as they are, sometimes as they ought to appear; it must be shown the good path that it is seeking, and guarded from the seduction of private interests; it must be made to observe closely times and places, and to balance the attraction of immediate and palpable advantages against the danger of remote and concealed evils. Individuals see the good which they reject; the public desire the good which they do not see. All alike have need of guides. The former must be compelled to conform their wills to their reason; the people must be taught to know what they require. Then from the public enlightenment results the union of the understanding and the will in the social body; and from that the close co-operation of the parts, and, lastly, the maximum power of the whole. Hence arises the need of a legislator.

[10]I do not mean by this word an aristocracy or democracy only, but in general any government directed by the general will, which is the law. To be legitimate, the government must not be combined with the sovereign power, but must be its minister; then monarchy itself is a republic. This will be made clear in the next book.

CHAPTER 7 The Legislator

In order to discover the rules of association that are most suitable to nations, a superior intelligence would be necessary who could see all the passions of men without experiencing any of them; who would have no affinity with our nature and yet know it thoroughly; whose happiness would not depend on us, and who would nevertheless be quite willing to interest himself in ours; and, lastly, one who, storing up for himself with the progress of time a far-off glory in the future, could lab our in one age and enjoy in another.[11]Gods would be necessary to give laws to men.

The same argument that Caligula adduced as to fact, Plato put forward with regard to right, in order to give an idea of the civil or royal man whom he is in quest of in his work the Statesman. But if it is true that a great prince is a rare man, what will a great legislator be? The first has only to follow the model which the other has to frame. The latter is the mechanician who invents the machine, the former is only the workman who puts it in readiness and works it. “In the birth of societies,” says Montesquieu, “it is the chiefs of the republics who frame the institutions, and afterwards .it is the institutions which mould the chiefs of the republics.”

He who dares undertake to give institutions to a nation ought to feel himself capable, as it were, of changing human nature; of transforming every individual, who in himself is a complete and independent whole, into part of a greater whole from which he receives in some manner his life and his being; of altering man’s constitution in order to strengthen it; of substituting a social and moral existence for the independent and physical existence which we have all received from nature. In a word, it is necessary to deprive man of his native powers in order to endow him with some which are

alien to him, and of which he cannot make use without the aid of other people. The more thoroughly those natural powers are deadened and destroyed, the greater and more durable are the acquired powers, the more solid and perfect also are the institutions; so that if every citizen is nothing, and can be nothing, except in combination with all the rest, and if the force acquired by the whole be equal or superior to the sum of the natural forces of all the individuals, we may say that legislation is at the highest point of perfection which it can attain.

The legislator is in all respects an extraordinary man in the state. If he ought to be so by his genius, he is not less so by his office. It is not magistracy nor sovereignty. This office, which constitutes the republic, does not enter into its constitution; it is a special and superior office, having nothing in common with human government; for, if he who rules men ought not to control legislation, he who controls legislation ought not to rule men; otherwise his laws, being ministers of his passions, would often serve only to perpetuate his acts of injustice; he would never be able to prevent private interests from corrupting the sacredness of his work.

When Lycurgus gave laws to his country, he began by abdicating his royalty. It was the practice of the majority of the Greek towns to entrust to foreigners the framing of their laws. The modern republics of Italy often imitated this usage; that of Geneva did the same and found it advantageous.[12] Rome, at her most glorious epoch, saw all the crimes of tyranny spring up in her bosom, and saw herself on the verge of destruction, through uniting in the same hands legislative authority and sovereign power.

Yet the Decemvirs themselves never arrogated the right to pass any law on their sole authority. Nothing that we propose to you, they said to the people, can pass into law without your consent. Romans, be yourselves the authors of the laws which are to secure your happiness.

He who frames laws, then, has, or ought to have, no legislative right, and the people themselves cannot, even if they wished, divest themselves of this incommunicable right, because, according to the fundamental compact, it is only the general will that binds individuals, and we can never be sure that a particular will is conformable to the general will until it has been submitted to the free votes of the people. I have said this already, but it is not useless to repeat it.

Thus we find simultaneously in the work of legislation two things that seem incompatible an enterprise surpassing human powers, and, to execute it, an authority that is a mere nothing.

Another difficulty deserves attention. Wise men who want to speak to the vulgar in their own language instead of in a popular way will not be understood. Now, there are a thousand kinds of ideas which it is impossible to translate into the language of the people. Views very general and objects very remote are alike beyond its reach; and each individual, approving of no other plan of government than that which promotes his own interests, does not readily perceive the benefits that he is to derive from the continual deprivations which good laws impose. In order that a newly formed nation might approve sound maxims of politics and observe the fundamental rules of state policy, it would be necessary that the effect should become the cause; that the social spirit, which should be the work of the institution, should preside over the institution itself, and that men should be, prior to the laws, what they ought to become by means of them. Since, then, the legislator cannot employ either force or reasoning, he must needs have recourse to an authority of a different order, which can compel without violence and persuade without convincing.

It is this which in all ages has constrained the founders of nations to resort to the intervention of heaven, and to give the gods the credit for their own wisdom, in order that the nations subjected to the laws

of the state as to those of nature, and recognising the same power in the formation of man and in that of the state, might obey willingly, and bear submissively the yoke of the public welfare.

The legislator puts into the mouths of the immortals that sublime reason which soars beyond the reach of common men, in order that he may win over by divine authority those whom human prudence could not move. [13] But it does not belong to every man to make the gods his oracles, nor to be believed when he proclaims himself their interpreter. The great soul of the legislator is the real miracle which must give proof of his mission. Any man can engrave tables of stone, or bribe an oracle, or pretend secret intercourse with some divinity, or train a bird to speak in his ear, or find some other clumsy means to impose on the people. He who is acquainted with such means only will perchance be able to assemble a crowd of foolish persons; but he will never found an empire, and his extravagant work will speedily perish with him. Empty deceptions form but a transient bond; it is only wisdom that makes it lasting. The Jewish law, which still endures, and that of the child of Ishmael, which for ten centuries has ruled half the world, still bear witness today to the great men who dictated them; and whilst proud philosophy or blind party spirit sees in them nothing but fortunate impostors, the true statesman admires in their systems the great and powerful genius which directs durable institutions.

It is not necessary from all this to infer with Warburton that politics and religion have among us a common aim, but only that, in the origin of nations, one serves as an instrument of the other.

[11]A nation becomes famous only when its legislation is beginning to decline. We are ignorant during how many centuries the institutions of Lycurgus conferred happiness on the Spartans before

they were known in the rest of Greece.

[12]Those who consider Calvin only as a theologian are but little acquainted with the extent of his genius. The preparation of our wise edicts, in which he had a large share, does him as much credit as his Institutes. Whatever revolution time may bring about in our religion, so long as love of country and of liberty is not extinct among us, the memory of that great man will not cease to be revered.

[13] "It is true," says Machiavelli, "there never was in a nation any promulgator of extraordinary laws who had not recourse to God, because otherwise they would not have been accepted; for there are many advantages recognised by a wise man which are not so self-evident that they can convince others." (Discourses on Titus Livius, Book I, chapter 11.)

CHAPTER 8 The People

As an architect, before erecting a large edifice, examines and tests the soil in order to see whether it can support the weight, so a wise lawgiver does not begin by drawing up laws that are good in themselves, but considers first whether the people for whom he designs them are fit to endure them. It is on this account that Plato refused to legislate for the Arcadians and Cyrenians, knowing that these two peoples were rich and could not tolerate equality; and it is on this account that good laws and worthless men were to be found in Crete, for Minos had only disciplined a people steeped in vice.

A thousand nations that have flourished on the earth could never have borne good laws; and even those that might have done so could have succeeded for only a very short period of their whole duration.

The majority of nations, as well as of men, are tractable only in their youth; they become incorrigible as they grow old. When once customs are established and prejudices have taken root, it is a perilous and futile enterprise to try and reform them; for the people cannot even endure that their evils should be touched with a view to their removal, like those stupid and cowardly patients that shudder at the sight of a physician.

But just as some diseases unhinge men's minds and deprive them of all remembrance of the past, so we sometimes find, during the existence of states, epochs of violence, in which revolutions produce an influence upon nations such as certain crises produce upon individuals, in which horror of the past supplies the place of forgetfulness, and in which the state, inflamed by civil wars, springs forth so to speak from its ashes, and regains the vigour of youth in issuing from the arms of death. Such was Sparta in the time of Lycurgus, such was Rome after the Tarquins, and such among us modems were Holland and Switzerland after the expulsion of their tyrants.

But these events are rare; they are exceptions, the explanation of which is always found in the particular constitution of the excepted state. They could not even happen twice with the same nation; for it may render itself free so long as it is merely barbarous, but can no longer do so when the resources of the state are exhausted. Then commotions may destroy it without revolutions being able to restore it, and as soon as its chains are broken, it falls in pieces and ceases to exist; henceforward it requires a master and not a deliverer. Free nations, remember this maxim: "Liberty may be acquired but never recovered."

Youth is not infancy. There is for nations as for men a period of youth, or, if you will, of maturity, which they must await before they are subjected to laws; but it is not always easy to discern when a

people is mature, and if the time is anticipated, the labour is abortive. One nation is governable from its origin, another is not so at the end of ten centuries. The Russians will never be really civilised, because they have been civilised too early. Peter had an imitative genius; he had not the true genius that creates and produces anything from nothing. Some of his measures were beneficial, but the majority were ill-timed. He saw that his people were barbarous, but he did not see that they were unripe for civilisation; he wished to civilise them, when it was necessary only to discipline them. He wished to produce at once Germans or Englishmen, when he should have begun by making Russians; he prevented his subjects from ever becoming what they might have been, by persuading them that they were what they were not. It is in this way that a French tutor trains his pupil to shine for a moment in childhood, and then to be for ever a nonentity. The Russian Empire will desire to subjugate Europe, and will itself be subjugated. The Tartars, its subjects or neighbours, will become its masters and ours. This revolution appears to me inevitable. All the kings of Europe are working in concert to accelerate it.

CHAPTER 9 The People(continued)

As nature has set limits to the stature of a properly formed man, outside which it produces only giants and dwarfs; so likewise, with regard to the best constitution of a state, there are limits to its possible extent so that it may be neither too great to enable it to be well governed, nor too small to enable it to maintain itself single-handed. There is in every body politic a maximum of force which it cannot exceed, and which is often diminished as the state is aggrandised. The more the social bond is extended, the more it is weakened; and, in general, a small state is proportionally stronger than a large one.

A thousand reasons demonstrate the truth of this maxim. In the first place, administration becomes more difficult at great distances, as a weight becomes heavier at the end of a longer lever. It also becomes more burdensome in proportion as its parts are multiplied; for every town has first its own administration, for which the people pay; every district has its administration, still paid for by the people; next, every province, then the superior governments, the satrapies, the vice-royalties, which must be paid for more dearly as we ascend, and always at the cost of the unfortunate people; lastly comes the supreme administration, which overwhelms everything. So many additional burdens perpetually exhaust the subjects; and far from being better governed by all these different orders, they are much worse governed than if they had but a single superior. Meanwhile, hardly any resources remain for cases of emergency; and when it is necessary to have recourse to them the state trembles on the brink of ruin.

Nor is this all; not only has the government less vigour and activity in enforcing observance of the laws, in putting a stop to vexations, in reforming abuses, and in forestalling seditious enterprises which may be entered upon in distant places; but the people have less affection for their chiefs whom they never see, for their country, which is in their eyes like the world, and for their fellow-citizens, most of whom are strangers to them. The same laws cannot be suitable to so many different provinces, which have different customs and different climates, and cannot tolerate the same form of government. Different laws beget only trouble and confusion among the nations which, living under the same chiefs and in constant communication, mingle or intermarry with one another, and, when subjected to other usages, never know whether their patrimony is really theirs. Talents are hidden, virtues ignored, vices unpunished, in that multitude of men, unknown to one another, whom the seat of the supreme administration gathers together in one place. The chiefs, overwhelmed with business, see nothing themselves; clerks rule the

state. In a word, the measures that must be taken to maintain the general authority, which so many officers at a distance wish to evade or impose upon, absorb all the public attention; no regard for the welfare of the people remains, and scarcely any for their defence in time of need; and thus a body too huge for its constitution sinks and perishes, crushed by its own weight.

On the other hand, the state must secure a certain foundation, that it may possess stability and resist the shocks which it will infallibly experience, as well as sustain the efforts which it will be forced to make in order to maintain itself; for all nations have a kind of centrifugal force, by which they continually act one against another, and tend to aggrandise themselves at the expense of their neighbours, like the vortices of Descartes. Thus the weak are in danger of being quickly swallowed up, and none can preserve itself long except by putting itself in a kind of equilibrium with all, which renders the compression almost equal everywhere.

Hence we see that there are reasons for expansion and reasons for contraction; and it is not the least of a statesman's talents to find the proportion between the two which is most advantageous for the preservation of the state. We may say, in general, that the former, being only external and relative, ought to be subordinated to the others, which are internal and absolute. A healthy and strong constitution is the first thing to be sought; and we should rely more on the vigour that springs from a good government than on the resources furnished by an extensive territory.

States have, however, been constituted in such a way that the necessity of making conquests entered into their very constitution, and in order to maintain themselves they were forced to enlarge themselves continually. Perhaps they rejoiced greatly at this happy necessity, which nevertheless revealed to them, with the limit of their greatness, the inevitable moment of their fall.

CHAPTER 10 The People(continued)

A body politic may be measured in two ways, viz, by the extent of its territory, and by the number of its people; and there is between these two modes of measurement a suitable relation according to which the state may be assigned its true dimensions. It is the men that constitute the state, and it is the soil that sustains the men; the due relation, then, is that the land should suffice for the maintenance of its inhabitants, and that there should be as many inhabitants as the land can sustain. In this proportion is found the maximum power of a given number of people; for if there is too much land, the care of it is burdensome, the cultivation inadequate, and the produce superfluous, and this is the proximate cause of defensive wars. If there is not enough land, the state is at the mercy of its neighbours for the additional quantity; and this is the proximate cause of offensive wars. Any nation which has, by its position, only the alternative between commerce and war is weak in itself; it is dependent on its neighbours and on events; it has only a short and precarious existence. It conquers and changes its situation, or it is conquered and reduced to nothing. It can preserve its freedom only by virtue of being small or great.

It is impossible to express numerically a fixed ratio between the extent of land and the number of men which are reciprocally sufficient, on account of the differences that are found in the quality of the soil, in its degrees of fertility, in the nature of its products, and in the influence of climate, as well as on account of those which we observe in the constitutions of the inhabitants, of whom some consume little in a fertile country, while others consume much on an unfruitful soil. Further, attention must be paid to the greater or less fecundity of the women, to the conditions of the country, whether

more or less favourable to population, and to the numbers which the legislator may hope to draw thither by his institutions; so that an opinion should be based not on what is seen, but on what is foreseen, while the actual state of the people should be less observed than that which it ought naturally to attain. In short, there are a thousand occasions on which the particular accidents of situation require or permit that more territory than appears necessary should be taken up. Thus men will spread out a good deal in a mountainous country, where the natural productions, viz, woods and pastures, require less labour, where experience teaches that women are more fecund than in the plains, and where with an extensive inclined surface there is only a small horizontal base, which alone should count for vegetation. On the other hand, people may inhabit a smaller space on the sea-shore, even among rocks and sands that are almost barren, because fishing can, in great measure, supply the deficiency in the productions of the earth, because men ought to be more concentrated in order to repel pirates, and because, further, it is easier to relieve the country, by means of colonies, of the inhabitants with which it is overburdened.

In order to establish a nation, it is necessary to add to these conditions one which cannot supply the place of any other, but without which they are all useless it is that the people should enjoy abundance and peace; for the time of a state's formation is, like that of forming soldiers in a square, the time when the body is least capable of resistance and most easy to destroy. Resistance would be greater in a state of absolute disorder than at a moment of fermentation, when each is occupied with his own position and not with the common danger. Should a war, a famine, or a sedition supervene at this critical period, the state is inevitably overthrown.

Many governments, indeed, may be established during such storms, but then it is these very governments that destroy the state. Usurpers always bring about or select troublous times for passing,

under cover of the public agitation, destructive laws which the people would never adopt when sober-minded. The choice of the moment for the establishment of a government is one of the surest marks for distinguishing the work of the legislator from that of the tyrant.

What nation, then, is adapted for legislation? That which is already united, by some bond of interest, origin, or convention, but has not yet borne the real yoke of the laws; that which has no fear of being overwhelmed by a sudden invasion, but which, without entering into the disputes of its neighbours, can single-handed resist either of them, or aid one in repelling the other; that in which every member can be known by all, and in which there is no necessity to lay on a man a greater burden than a man can bear; that which can subsist without other nations, and without which every other nation can subsist;[14] that which is neither rich nor poor and is self-sufficing; lastly, that which combines the stability of an old nation with the docility of a new one. The work of legislation is rendered arduous not so much by what must be established as by what must be destroyed; and that which makes success so rare is the impossibility of finding the simplicity of nature conjoined with the necessities of society. All these conditions, it is true, are with difficulty combined; hence few well-constituted states are seen.

There is still one country in Europe capable of legislation; it is the island of Corsica. The courage and firmness which that brave nation has exhibited in recovering and defending its freedom would well deserve that some wise man should teach it how to preserve it. I have some presentiment that this small island will one day astonish Europe.

[14]If of two neighbouring nations one could not subsist without the other, it would be a very hard situation for the first, and a very dangerous one for the second. Every wise nation in such a case will

endeavour very quickly to free the other from this dependence. The republic of Thlascala, enclosed in the empire of Mexico, preferred to do without salt rather than buy it of the Mexicans or even accept it gratuitously. The wise Thlascalans saw a trap hidden beneath this generosity. They kept themselves free; and this small state, enclosed in that great empire, was at last the instrument of its downfall.

CHAPTER 11 The Different of Legislation

If we ask precisely wherein consists the greatest good of all, which ought to be the aim of every system of legislation, we shall find that it is summed up in two principal objects, liberty and equality liberty, because any individual dependence is so much force withdrawn from the body of the state; equality, because liberty cannot subsist without it.

I have already said what civil liberty is. With regard to equality, we must not understand by this word that the degrees of power and wealth should be absolutely the same; but that, as to power, it should fall short of all violence, and never be exercised except by virtue of station and of the laws; while, as to wealth, no citizen should be rich enough to be able to buy another, and none poor enough to be forced to sell himself, [15]which supposes, on the part of the great, moderation in property and influence, and, on the part of ordinary citizens, repression of avarice and covetousness.

It is said that this equality is a chimera of speculation which cannot exist in practical affairs. But if the abuse is inevitable, does it follow that it is unnecessary even to regulate it? It is precisely because the force of circumstances is ever tending to destroy equality that the

force of legislation should always tend to maintain it.

But these general objects of every good institution ought to be modified in each country by the relations which arise both from the local situation and from the character of the inhabitants; and it is with reference to these relations that we must assign to each nation a particular system of institutions, which shall be the best, not perhaps in itself, but for the state for which it is designed. For instance, if the soil is unfruitful and barren, or the country too confined for its inhabitants, turn your attention to arts and manufactures, and exchange their products for the provisions that you require. On the other hand, if you occupy rich plains and fertile slopes, if, in a productive region, you are in need of inhabitants, bestow all your cares on agriculture, which multiplies men, and drive out the arts, which would only end in depopulating the country by gathering together in a few spots the few inhabitants that the land possesses. [16]If you occupy extensive and convenient coasts, cover the sea with vessels and foster commerce and navigation; you will have a short and brilliant existence. If the sea on your coasts bathes only rocks that are almost inaccessible, remain fish-eating barbarians; you will lead more peaceful, perhaps better, and certainly happier lives. In a word, besides the maxims common to all, each nation contains within itself some cause which influences it in a particular way, and renders its legislation suitable for it alone. Thus the Hebrews in ancient times, and the Arabs more recently, had religion as their chief object, the Athenians literature, Carthage and Tyre commerce, Rhodes navigation, Sparta war, Rome valour. The author of the Spirit of the Laws has shown in a multitude of instances by what arts the legislator directs his institutions towards each of these objects.

What renders the constitution of a state really solid and durable is the observance of expediency in such a way that natural relations and the laws always coincide, the latter only serving, as it were, to secure,

support, and rectify the former. But if the legislator, mistaken in his object, takes a principle different from that which springs from the nature of things; if the one tends to servitude, the other to liberty, the one to riches, the other to population, the one to peace, the other to conquests, we shall see the laws imperceptibly weakened and the constitution impaired; and the state will be ceaselessly agitated until it is destroyed or changed, and invincible nature has resumed her sway.

[15]If, then, you wish to give stability to the state, bring the two extremes as near together as possible; tolerate neither rich people nor beggars. These two conditions, naturally inseparable, are equally fatal to the general welfare; from the one class spring tyrants, from the other, the supporters of tyranny; it is always between these that the traffic in public liberty is carried on; the one buys and the other sells.

[16]Any branch of foreign commerce, says the Marquis d' Argenson, diffuses merely a deceptive utility through the kingdom generally; it may enrich a few individuals, even a few towns, but the nation as a whole gains nothing, and the people are none the better for it.

CHAPTER 12 Division of the Laws

In order that everything may be duly regulated and the best possible form given to the commonwealth, there are various relations to be considered. First, the action of the whole body acting on itself, that is, the relation of the whole to the whole, or of the sovereign to the state; and this relation is composed of that of the intermediate terms, as we shall see hereafter.

The laws governing this relation bear the name of political laws, and are also called fundamental laws, not without some reason if they are wise ones; for, if in every state there is only one good method of regulating it, the people which has discovered it ought to adhere to it; but if the established order is bad, why should we regard as fundamental laws which prevent it from being good? Besides, in any case, a nation is always at liberty to change its laws, even the best; for if it likes to injure itself, who has a right to prevent it from doing so?

The second relation is that of the members with one another, or with the body as a whole; and this relation should, in respect of the first, be as small, and, in respect of the second, as great as possible; so that every citizen may be perfectly independent of all the rest, and in absolute dependence on the state. And this is always effected by the same means; for it is only the power of the state that secures the freedom of its members. It is from this second relation that civil laws arise.

We may consider a third kind of relation between the individual man and the law, viz, that of punishable disobedience; and this gives rise to the establishment of criminal1aws, which at bottom are not so much a particular species of laws as the sanction of all the others.

To these three kinds of laws is added a fourth, the most important of all, which is graven neither on marble nor on brass, but in the hearts of the Citizens; a law which creates the real constitution of the state, which acquires new strength daily, which, when other laws grow obsolete or pass away, revives them or supplies their place, preserves a people in the spirit of their institutions, and imperceptibly substitutes the force of habit for that of authority. I speak of manners, customs, and above all of opinion a province unknown to our politicians, but one on which the success of all the rest depends; a province with which the great legislator is occupied in private, while he appears to confine himself to particular regulations, that are merely

the arching of the vault, of which manners, slow to develop, form at length the immovable keystone.

Of these different classes, political laws, which constitute the form of government, alone relate to my subject.

好多书下载网

BOOK THREE

Before speaking of the different forms of government, let us try to fix the precise meaning of that word, which has not yet been very clearly explained.

CHAPTER 1 Government in General

I warn the reader that this chapter must be read carefully, and that I do not know the art of making myself intelligible to those that will not be attentive.

Every free action has two causes concurring to produce it; the one moral, viz, the will which determines the act; the other physical, viz, the power which executes it. When I walk towards an object, I must first will to go to it; in the second place, my feet must carry me to it. Should a paralytic wish to run, or an active man not wish to do so, both will remain where they are. The body politic has the same motive powers; in it, likewise, force and will are distinguished, the latter under the name of legislative power, the former under the name of executive power. Nothing is, or ought to be, done in it without their co-operation.

We have seen that the legislative power belongs to the people and can belong to it alone. On the other hand, it is easy to see from the principles already established, that the executive power cannot belong to the people generally as legislative or sovereign, because that power is exerted only in particular acts, which are not within the province of

the law, nor consequently within that of the sovereign, all the acts of which must be laws.

The public force, then, requires a suitable agent to concentrate it and put it in action according to the directions of the general will, to serve as a means of communication between the state and the sovereign, to effect in some manner in the public person what the union of soul and body effects in a man. This is, in the state, the function of the government, improperly confounded with the sovereign of which it is only the minister.

What, then, is the government? An intermediate body established between the subjects and the sovereign for their mutual correspondence, charged with the execution of the laws and with the maintenance of liberty both civil and political.

The members of this body are called magistrates or kings, that is, governors; and the body as a whole bears the name of Prince. [17] Those therefore who maintain that the act by which a people submits to its chiefs is not a contract are quite right. It is absolutely nothing but a commission, an employment, in which, as simple officers of the sovereign, they exercise in its name the power of which it has made them depositaries, and which it can limit, modify, and resume when it pleases. The alienation of such a right, being incompatible with the nature of the social body, is contrary to the object of the association.

Consequently, I give the name government or supreme administration to the legitimate exercise of the executive power, and that of Prince or magistrate to the man or body charged with that administration.

It is in the government that are found the intermediate powers, the relations of which constitute the relation of the whole to the whole, or of the sovereign to the state. This last relation can be

represented by that of the extremes of a continued proportion, of which the mean proportional is the government. The government receives from the sovereign the commands which it gives to the people; and in order that the state may be in stable equilibrium, it is necessary, everything being balanced, that there should be equality between the product or the power of the government taken by itself, and the product or the power of the citizens, who are sovereign in the one aspect and subjects in the other.

Further, we could not alter any of the three terms without at once destroying the proportion. If the sovereign wishes to govern, or if the magistrate wishes to legislate, or if the subjects refuse to obey, disorder succeeds order, force and will no longer act in concert, and the state being dissolved falls into despotism or anarchy. Lastly, as there is but one mean proportional between each relation, there is only one good government possible in a state; but as a thousand events may change the relations of a people, not only may different governments be good for different peoples, but for the same people at different times.

To try and give an idea of the different relations that may exist between these two extremes, I will take for an example the number of the people, as a relation most easy to express.

Let us suppose that the state is composed of ten thousand citizens. The sovereign can only be considered collectively and as a body; but every private person, in his capacity of subject, is considered as an individual; therefore the sovereign is to the subject as ten thousand is to one, that is, each member of the state has as his share only one ten-thousandth part of the sovereign authority, although he is entirely subjected to it.

If the nation consists of a hundred thousand men, the position of the subjects does not change, and each alike is subjected to the whole

authority of the laws, whilst his vote, reduced to one hundred-thousandth, has ten times less influence in their enactment. The subject, then, always remaining a unit, the proportional power of the sovereign increases in the ratio of the number of the citizens. Whence it follows that the more the state is enlarged, the more does liberty diminish.

When I say that the proportional power increases, I mean that it is farther removed from equality. Therefore, the greater the ratio is in the geometrical sense, the less is the ratio in the common acceptation; in the former, the ratio, considered according to quantity, is measured by the exponent, and in the other, considered according to identity, it is estimated by the similarity.

Now, the less the particular wills correspond with the general will, that is, customs with laws, the more should the repressive power be increased. The government, then, in order to be effective, should be relatively stronger in proportion as the people are more numerous.

On the other hand, as the aggrandisement of the state gives the depositaries of the public authority more temptations and more opportunities to abuse their power, the more force should the government have to restrain the people, and the more should the sovereign have in its turn to restrain the government. I do not speak here of absolute force, but of the relative force of the different parts of the state.

It follows from this double ratio that the continued proportion between the sovereign, the Prince, and the people is not an arbitrary idea, but a necessary consequence of the nature of the body politic. It follows, further, that one of the extremes, viz. the people, as subject, being fixed and represented by unity, whenever the double ratio increases or diminishes, the single ratio increases or diminishes in like manner, and consequently the middle term is changed. This shows

that there is no unique and absolute constitution of government, but that there may be as many governments different in nature as there are states different in size.

If, for the sake of turning this system to ridicule, it should be said that, in order to find this mean proportional and form the body of the government, it is, according to me, only necessary to take the square root of the number of the people, I should answer that I take that number here only as an example; that the ratios of which I speak are not measured only by the number of men, but in general by the quantity of action, which results from the combination of multitudes of causes; that, moreover, if for the purpose of expressing myself in fewer words, I borrow for a moment geometrical terms, I am nevertheless aware that geometrical precision has no place in moral quantities.

The government is on a small scale what the body politic which includes it is on a large scale. It is a moral person endowed with certain faculties, active like the sovereign, passive like the state, and it can be resolved into other similar relations; from which arises as a consequence a new proportion, and yet another within this, according to the order of the magistracies, until we come to an indivisible middle term, that is, to a single chief or supreme magistrate, who may be represented, in the middle of this progression, as unity between the series of fractions and that of the whole numbers.

Without embarrassing ourselves with this multiplication of terms, let us be content to consider the government as a new body in the state, distinct from the people and from the sovereign, and intermediate between the two.

There is this essential difference between those two bodies, that the state exists by itself, while the government exists only through the sovereign. Thus the dominant will of the Prince is, or ought to be,

only the general will, or the law; its force is only the public force concentrated in itself; so soon as it wishes to perform of itself some absolute and independent act, the connection of the whole begins to be relaxed. If, lastly, the Prince should chance to have a particular will more active than that of the sovereign, and if, to enforce obedience to this particular will, it should employ the public force which is in its hands, in such a manner that there would be so to speak two sovereigns, the one de jure and the other de facto, the social union would immediately disappear, and the body politic would be dissolved.

Further, in order that the body of the government may have an existence, a real life, to distinguish it from the body of the state; in order that all its members may be able to act in concert and fulfil the object for which it is instituted, a particular personality is necessary to it, a feeling common to its members, a force, a will of its own tending to its preservation. This individual existence supposes assemblies, councils, a power of deliberating and resolving, rights, titles, and privileges which belong to the Prince exclusively, and which render the position of the magistrate more honourable in proportion as it is more arduous. The difficulty lies in the method of disposing, within the whole, this subordinate whole, in such a way that it may not weaken the general constitution in strengthening its own; that its particular force, intended for its own preservation, may always be kept distinct from the public force, designed for the preservation of the state; and, in a word, that it may always be ready to sacrifice the government to the people, and not the people to the government.

Moreover, although the artificial body of the government is the work of another artificial body, and has in some respects only a derivative and subordinate existence, that does not prevent it from acting with more or less vigour or celerity, from enjoying, so to speak, more or less robust health. Lastly, without directly departing from the

object for which it was instituted, it may deviate from it more or less, according to the manner in which it is constituted.

From all these differences arise the different relations which the government must have with the body of the state, so as to accord with the accidental and particular relations by which the state itself is modified. For often the government that is best in itself will become the most vicious, unless its relations are changed so as to meet the defects of the body politic to which it belongs.

[17]It is for this reason that at Venice the title of Most Serene Prince is given to the College, even when the Doge does not attend it.

CHAPTER 2 The Principle which Constitutes the Different Forms of Government

To explain the general cause of these differences, I must here distinguish the Prince from the government, as I before distinguished the state from the sovereign.

The body of the magistracy may be composed of a greater or less number of members. We said that the ratio of the sovereign to the subjects was so much greater as the people were more numerous; and, by an evident analogy, we can say the same of the government with regard to the magistrates.

Now, the total force of the government, being always that of the state, does not vary: whence it follows that the more it employs this force on its own members, the less remains for operating upon the

whole people.

Consequently, the more numerous the magistrates are, the weaker is the government. As this maxim is fundamental, let us endeavour to explain it more clearly.

We can distinguish in the person of the magistrate three wills essentially different: first, the will peculiar to the individual, which tends only to his personal advantage; secondly, the common will of the magistrates, which has reference solely to the advantage of the Prince, and which may be called the corporate will, being general in relation to the government, and particular in relation to the state of which the government forms part; in the third place, the will of the people, or the sovereign will, which is general both in relation to the state considered as the whole, and in relation to the government considered as part of the whole.

In a perfect system of legislation the particular or individual will should be inoperative; the corporate will proper to the government quite subordinate; and consequently the general or sovereign will always dominant, and the sole rule of all the rest.

On the other hand, according to the natural order, these different wills become more active in proportion as they are concentrated. Thus the general will is always the weakest, the corporate will has the second rank, and the particular will the first of all; so that in the government each member is, firstly, himself, next a magistrate, and then a citizen a gradation directly opposed to that which the social order requires.

But suppose that the whole government is in the hands of a single man, then the particular will and the corporate will are perfectly united, and consequently the latter is in the highest possible degree of intensity. Now, as it is on the degree of will that the exertion of force depends, and as the absolute power of the government does not vary,

it follows that the most active government is that of a single person.

On the other hand, let us unite the government with the legislative authority; let us make the sovereign the Prince, and all the citizens magistrates; then the corporate will, confounded with the general will, will have no more activity than the latter, and will leave the particular will in all its force. Thus the government, always with the same absolute force, will be at its minimum of relative force or activity.

These relations are incontestable, and other considerations serve still further to confirm them. We see, for example, that each magistrate is more active in his body than each citizen is in his, and that consequently the particular will has much more influence in the acts of government than in those of the sovereign; for every magistrate is almost always charged with some function of government, whereas each citizen, taken by himself, has no function of sovereignty. Besides, the more a state extends, the more is its real force increased, although it does not increase in proportion to its extent; but, while the state remains the same, it is useless to multiply magistrates, for the government acquires no greater real force, inasmuch as this force is that of the state, the quantity of which is always uniform. Thus the relative force or activity of the government diminishes without its absolute or real force being able to increase.

It is certain, moreover, that the despatch of business is retarded in proportion as more people are charged with it; that, in laying too much stress on prudence, we leave too little to fortune; that opportunities are allowed to pass by, and that owing to excessive deliberation the fruits of deliberation are often lost.

I have just shown that the government is weakened in proportion to the multiplication of magistrates, and I have before demonstrated that the more numerous the people is, the more ought the repressive

force to be increased. Whence it follows that the ratio between the magistrates and the government ought to be inversely as the ratio between the subjects and the sovereign; that is, the more the state is enlarged, the more should the government contract; so that the number of chiefs should diminish in proportion as the number of the people is increased.

But I speak here only of the relative force of the government, and not of its rectitude; for, on the other hand, the more numerous the magistracy is, the more does the corporate will approach the general will; whereas, under a single magistrate, this same corporate will is, as I have said, only a particular will. Thus, what is lost on one side can be gained on the other, and the art of the legislator consists in knowing how to fix the point where the force and will of the government, always in reciprocal proportion, are combined in the ratio most advantageous to the state.

CHAPTER 3 Classification of Governments

We have seen in the previous chapter why the different kinds or forms of government are distinguished by the number of members that compose them; it remains to be seen in the present chapter how this division is made.

The sovereign may, in the first place, commit the charge of the government to the whole people, or to the greater part of the people, in such a way that there may be more citizens who are magistrates than simple individual citizens. We call this form of government a democracy.

Or it may confine the government to a small number, so that

there may be more ordinary citizens than magistrates; and this form bears the name of aristocracy.

Lastly, it may concentrate the whole government in the hands of a single magistrate from whom all the rest derive their power. This third form is the most common, and is called monarchy, or royal government.

We should remark that all these forms, or at least the first two, admit of degrees, and may indeed have a considerable range; for democracy may embrace the whole people, or be limited to a half. Aristocracy, in its turn, may restrict itself from a half of the people to the smallest number indeterminately. Royalty even is susceptible of some division. Sparta by its constitution always had two kings; and in the Roman Empire there were as many as eight Emperors at once without its being possible to say that the Empire was divided. Thus there is a point at which each form of government blends with the next; and we see that, under three denominations only, the government is really susceptible of as many different forms as the state has citizens.

What is more, this same government being in certain respects capable of subdivision into other parts, one administered in one way, another in another, there may result from combinations of these three forms a multitude of mixed forms, each of which can be multiplied by all the simple forms.

In all ages there has been much discussion about the best form of government, without consideration of the fact that each of them is the best in certain cases, and the worst in others.

If, in the different states, the number of the supreme magistrates should be in inverse ratio to that of the citizens, it follows that, in general, democratic government is suitable to small states, aristocracy to those of moderate size, and monarchy to large ones. This rule

follows immediately from the principle. But how is it possible to estimate the multitude of circumstances which may furnish exceptions?

CHAPTER 4 Democracy

He that makes the law knows better than anyone how it should be executed and interpreted. It would seem, then, that there could be no better constitution than one in which the executive power is united with the legislative; but it is that very circumstance which makes a democratic government inadequate in certain respects, because things which ought to be distinguished are not, and because the Prince and the sovereign, being the same person, only form as it were a government without government.

It is not expedient that he who makes the laws should execute them, nor that the body of the people should divert its attention from general considerations in order to bestow it on particular objects. Nothing is more dangerous than the influence of his private interests on public affairs; and the abuse of the laws by the government is a less evil than the corruption of the legislator, which is the infallible result of the pursuit of private interests. For when the state is changed in its substance all reform becomes impossible. A people which would never abuse the government would likewise never abuse its independence; a people which always governed well would not need to be governed.

Taking the term in its strict sense, there never has existed, and never will exist, any true democracy. It is contrary to the natural order that the majority should govern and that the minority should be governed. It is impossible to imagine that the people should remain in

perpetual assembly to attend to public affairs, and it is easily apparent that commissions could not be established for that purpose without the form of administration being changed.

In fact, I think I can lay down as a principle that when the functions of government are shared among several magistracies, the least numerous acquire, sooner or later, the greatest authority, if only on account of the facility in transacting business which naturally leads them on to that.

Moreover, how many things difficult to combine does not this government presuppose! First, a very small state, in which the people may be readily assembled, and in which every citizen can easily know all the rest; secondly, great simplicity of manners, which prevents a multiplicity of affairs and thorny discussions; next, considerable equality in rank and fortune, without which equality in rights and authority could not long subsist; lastly, little or no luxury, for luxury is either the effect of wealth or renders it necessary; it corrupts both the rich and the poor, the former by possession, the latter by covetousness; it betrays the country to effeminacy and vanity; it deprives the state of all its citizens in order to subject them one to another, and all to opinion.

That is why a famous author has assigned virtue as the principle of a republic, for all these conditions could not subsist without virtue; but, through not making the necessary distinctions, this brilliant genius has often lacked precision and sometimes clearness, and has not seen that the sovereign authority being everywhere the same, the same principle ought to have a place in every well-constituted state, in a greater or less degree, it is true, according to the form of government.

Let us add that there is no government so subject to civil wars and internal agitations as the democratic or popular, because there is

none which tends so strongly and so constantly to change its form, none which demands more vigilance and courage to be maintained in its own form. It is especially in this constitution that the citizen should arm himself with strength and steadfastness, and say every day of his life from the bottom of his heart what a virtuous Palatine[18] said in the Diet of Poland: Malo periculosam libertatem quam quietum servitium.[19]

If there were a nation of gods, it would be governed democratically. So perfect a government is unsuited to men.

[18]The Palatine of Posnania, father of the King of Poland, Duke of Lorraine.

[19](“I prefer a perilous freedom to a peaceful slavery.”)

CHAPTER 5 Aristocracy

We have here two moral persons quite distinct, viz, the government and the sovereign; and consequently two general wills, the one having reference to all the citizens, the other only to the members of the administration. Thus, although the government can regulate its internal policy as it pleases, it can never speak to the people except in the name of the sovereign, that is, in the name of the people themselves. This must never be forgotten.

The earliest societies were aristocratic ally governed. The heads of families deliberated among themselves about public affairs. The young men yielded readily to the authority of experience. Hence the names

priests, elders, senate, gerontes. The savages of North America are still governed in this way at the present time, and are very well governed.

But in proportion as the inequality due to institutions prevailed over natural inequality, wealth or power[20] was preferred to age, and aristocracy became elective. Finally, the power transmitted with the father's property to the children, rendering the families patrician, made the government hereditary, and there were senators only twenty years old.

There are, then, three kinds of aristocracy—natural, elective and hereditary. The first is only suitable for simple nations; the third is the worst of all governments. The second is the best; it is aristocracy properly so-called.

Besides the advantage of the distinction between the two powers, aristocracy has that of the choice of its members; for in a popular government all the citizens are born magistrates; but this one limits them to a small number, and they become magistrates by election only;[21] a method by which probity, intelligence, experience, and all other grounds of preference and public esteem are so many fresh guarantees that men will be wisely governed.

Further, assemblies are more easily convoked; affairs are better discussed and are despatched with greater order and diligence; while the credit of the state is better maintained abroad by venerable senators, than by an unknown or despised multitude.

In a word, it is the best and most natural order of things that the wisest should govern the multitude, when we are sure that they will govern it for its advantage and not for their own. We should not uselessly multiply means, nor do with twenty thousand men what a hundred chosen men can do still better. But we must observe that the corporate interest begins here to direct the public force in a less degree according to the rule of the general will, and that another

inevitable propensity deprives the laws of a part of the executive power.

With regard to special expediencies, a state must not be so small, nor a people so simple and upright, that the execution of the laws should follow immediately upon the public will, as in a good democracy. Nor again must a nation be so large that the chief men, who are dispersed in order to govern it, can set up as sovereigns, each in his own province, and begin by making themselves independent so as at last to become masters.

But if aristocracy requires a few virtues less than popular government, it requires also others that are peculiarly its own, such as moderation among the rich and contentment among the poor; for a rigorous equality would seem to be out of place in it, and was not even observed in Sparta.

Besides, if this form of government comports with a certain inequality of fortune, it is expedient in general that the administration of public affairs should be entrusted to those that are best able to devote their whole time to it, but not, as Aristotle maintains, that the rich should always be preferred. On the contrary, it is important that an opposite choice should sometimes teach the people that there are, in men's personal merits, reasons for preference more important than wealth.

[20]It is clear that the word optimates among the ancients did not mean the best, but the most powerful.

[21]It is very important to regulate by law the form of election of magistrates; for, in leaving it to the will of the Prince, it is impossible to avoid falling into hereditary aristocracy, as happened in the republics of Venice and Berne. In consequence, the first has long been

a decaying state, but the second is maintained by the extreme wisdom of its Senate; it is a very honourable and a very dangerous exception.

CHAPTER 6 Monarchy

We have hitherto considered the Prince as a moral and collective person united by the force of the laws, and as the depositary of the executive power in the state. We have now to consider this power concentrated in the hands of a natural person, of a real man, who alone has a right to dispose of it according to the laws. He is what is called a monarch or a king.

Quite the reverse of the other forms of administration, in which a collective being represents an individual, in this one an individual represents a collective being: so that the moral unity that constitutes it is at the same time a physical unity, in which all the powers that the law combines in the other with so much effort are combined naturally.

Thus the will of the people, the will of the Prince, the public force of the state, and the particular force of the government, all obey the same motive power; all the springs of the machine are in the same hand, everything works for the same end; there are no opposite movements that counteract one another, and no kind of constitution can be imagined in which a more considerable action is produced with less effort. Archimedes, quietly seated on the shore, and launching without difficulty a large vessel, represents to me a skilful monarch, governing from his cabinet his vast states, and, while he appears motionless, setting everything in motion.

But if there is no government which has more vigour, there is none in which the particular will has more sway and more easily

governs others. Everything works for the same end, it is true; but this end is not the public welfare, and the very power of the administration turns continually to the prejudice of the state.

Kings wish to be absolute, and from afar men cry to them that the best way to become so is to make themselves beloved by their people. This maxim is very fine, and also very true in certain respects; unfortunately it will always be ridiculed in courts. Power which springs from the affections of the people is doubtless the greatest, but it is precarious and conditional; princes will never be satisfied with it. The best kings wish to have the power of being wicked if they please, without ceasing to be masters. A political preacher will tell them in vain that, the strength of the people being their own, it is their greatest interest that the people should be flourishing, numerous, and formidable; they know very well that that is not true. Their personal interest is, in the first place, that the people should be weak and miserable, and should never be able to resist them. Supposing all the subjects always perfectly submissive, I admit that it would then be the prince's interest that the people should be powerful, in order that this power, being his own, might render him formidable to his neighbours; but as this interest is only secondary and subordinate, and as the two suppositions are incompatible, it is natural that princes should always give preference to the maxim which is most immediately useful to them. It is this that Samuel strongly represented to the Hebrews; it is this that Machiavelli clearly demonstrated. While pretending to give lessons to kings, he gave great ones to peoples. The Prince of Machiavelli is the book of republicans. [22]

We have found, by general considerations, that monarchy is suited only to large states; and we shall find this again by examining monarchy itself The more numerous the public administrative body is, the more does the ratio of the Prince to the subjects diminish and approach equality, so that this ratio is unity or equality, even in a

democracy. This same ratio increases in proportion as the government contracts, and is at its maximum when the government is in the hands of a single person. Then the distance between the Prince and the people is too great, and the state lacks cohesion. In order to unify it, then, intermediate orders, princes, grandees, and nobles, are required to fill them. Now, nothing at all of this kind is proper for a small state, which would be ruined by all these orders.

But if it is difficult for a great state to be well governed, it is much more so for it to be well governed by a single man; and everyone knows what happens when the king appoints deputies.

One essential and inevitable defect, which will always render a monarchical government inferior to a republican one, is that in the latter the public voice hardly ever raises to the highest posts any but enlightened and capable men, who fill them honourably; whereas those who succeed in monarchies are most frequently only petty mischief-makers, petty knaves, petty intriguers, whose petty talents, which enable them to attain high posts in courts, only serve to show the public their ineptitude as soon as they have attained them. The people are much less mistaken about their choice than the prince is; and a man of real merit is almost as rare in a royal ministry as a fool at the head of a republican government. Therefore, when by some fortunate chance one of these born rulers takes the helm of affairs in a monarchy almost wrecked by such a fine set of ministers, it is quite astonishing what resources he finds, and his accession to power forms an epoch in a country.

In order that a monarchical state might be well governed, it would be necessary that its greatness or extent should be proportioned to the abilities of him that governs. It is easier to conquer than to rule. With a sufficient lever, the world may be moved by a finger; but to support it the shoulders of Hercules are required. However small a state may be, the prince is almost always too small for it. When, on

the contrary, it happens that the state is too small for its chief, which is very rare, it is still badly governed, because the chief, always pursuing his own great designs, forgets the interests of the people, and renders them no less unhappy by the abuse of his transcendent abilities, than an inferior chief by his lack of talent. It would be necessary, so to speak, that a kingdom should be enlarged or contracted in every reign, according to the capacity of the prince; whereas, the talents of a senate having more definite limits, the state may have permanent boundaries, and the administration prosper equally well.

The most obvious inconvenience of the government of a single person is the lack of that uninterrupted succession which forms in the two others a continuous connection. One king being dead, another is necessary; elections leave dangerous intervals; they are stormy; and unless the citizens are of a disinterestedness, an integrity, which this government hardly admits of, intrigue and corruption intermingle with it. It would be hard for a man to whom the state has been sold not to sell it in his turn, and indemnify himself out of the helpless for the money which the powerful have extorted from him. Sooner or later everything becomes venal under such an administration, and the peace which is then enjoyed under a king is worse than the disorder of an interregnum.

What has been done to prevent these evils? Crowns have been made hereditary in certain families; and an order of succession has been established which prevents any dispute on the demise of kings; that is to say, the inconvenience of regencies being substituted for that of elections, an appearance of tranquillity has been preferred to a wise administration, and men have preferred to risk having as their chiefs children, monsters, and imbeciles, rather than have a dispute about the choice of good kings. They have not considered that in thus exposing themselves to the risk of this alternative, they put almost all

the chances against themselves. That was a very sensible answer of Dionysius the younger, to whom his father, in reproaching him with a dishonourable action, said: “Have I set you the example in this?” “Ah!” replied the son, “your father was not a king.”

All things conspire to deprive of justice and reason a man brought up to govern others. Much trouble is taken, so it is said, to teach young princes the art of reigning; this education does not appear to profit them. It would be better to begin by teaching them the art of obeying. The greatest kings that history has celebrated were not trained to rule; that is a science which men are never less masters of than after excessive study of it, and it is better acquired by obeying than by ruling. Nam utilissimus idem ac brevissimus bonarum malarumque rerum delectus, cogitare quid aut nolueris sub alio principe, aut volueris.[23]

A result of this want of cohesion is the instability of royal government, which, being regulated sometimes on one plan, sometimes on another, according to the character of the reigning prince or that of the persons who reign for him, cannot long pursue a fixed aim or a consistent course of conduct, a variableness which always makes the state fluctuate between maxim and maxim, project and project, and which does not exist in other governments, where the Prince is always the same. So we see that, in general, if there is more cunning in a court, there is more wisdom in a senate, and that republics pursue their ends by more steadfast and regular methods; whereas every revolution in a royal ministry produces one in the state, the maxim common to all ministers, and to almost all kings, being to reverse in every respect the acts of their predecessors.

From this same want of cohesion is obtained the solution of a sophism very familiar to royal politicians; this is not only to compare civil government with domestic government, and the prince with the father of a family, an error already refuted, but, further, to ascribe

freely to this magistrate all the virtues which he might have occasion for, and always to suppose that the prince is what he ought to be on which supposition royal government is manifestly preferable to every other, because it is incontestably the strongest, and because it only lacks a corporate will more conformable to the general will to be also the best.

But if, according to Plato, a king by nature is so rare a personage, how many times will nature and fortune conspire to crown him? And if the royal education necessarily corrupts those who receive it, what should be expected from a succession of men trained to rule? It is, then, voluntary self-deception to confuse royal government with that of a good king. To see what this government is in itself; we must consider it under incapable or wicked princes; for such will come to the throne, or the throne will make them such.

These difficulties have not escaped our authors, but they have not been embarrassed by them. The remedy, they say, is to obey without murmuring; God gives bad kings in his wrath, and we must endure them as chastisements of heaven. Such talk is doubtless edifying, but I am inclined to think it would be more appropriate in a pulpit than in a book on politics. What should we say of a physician who promises miracles, and whose whole art consists in exhorting the sick man to be patient? We know well that when we have a bad government it must be endured; the question is to find a good one.

[22]Machiavelli was an honourable man and a good citizen; but, attached to the house of the Medici, he was forced, during the oppression of his country, to conceal his love for liberty. The mere choice of his execrable hero sufficiently manifests his secret intention; and the opposition between the maxims of his book the Prince and those of his Discourses on Titus Livius and his History of Florence

shows that this profound politician has had hitherto only superficial or corrupt readers. The court of Ra me has strictly prohibited his book; I certainly believe it, for it is that court which he most clearly depicts.

[23] ["For the quickest and most useful way of choosing between things that are good and evil is to consider what, under another emperor, you would have approved or disapproved." Tacitus, Histories I, 16]

CHAPTER 7 Mixed Governments

Properly speaking, there is no simple government. A single chief must have subordinate magistrates; a popular government must have a head. Thus, in the partition of the executive power there is always a gradation from the greater number to the less, with this difference, that sometimes the majority depends on the minority, and sometimes the minority on the majority.

Sometimes there is an equal division, either when the constituent parts are in mutual dependence, as in the government of England; or when the authority of each part is independent, but imperfect, as in Poland. This latter form is bad, because there is no unity in the government, and the state lacks cohesion.

Is a simple or a mixed government the better? A question much debated among publicists, and one to which the same answer must be made that I have before made about every form of government.

The simple government is the better in itself, for the reason that it is simple. But when the executive power is not sufficiently dependent on the legislative, that is, when there is a greater proportion between

the Prince and the sovereign than between the people and the Prince, this want of proportion must be remedied by dividing the government; for then all its parts have no less authority over the subjects, and their division renders them all together less strong against the sovereign.

The same inconvenience is also provided against by the establishment of intermediate magistrates, who, leaving the government in its entirety, only serve to balance the two powers and maintain their respective rights. Then the government is not mixed, but temperate.

The opposite inconvenience can be remedied by similar means, and, when the government is too lax, tribunals may be erected to concentrate it. That is customary in all democracies. In the first case the government is divided in order to weaken it, and in the second in order to strengthen it; for the maximum of strength and also of weakness is found in simple governments, while the mixed forms give a medium strength.

CHAPTER 8 That Every Form of Government Is Not Fit for Every Country

Liberty, not being a fruit of all climates, is not within the reach of all peoples. The more we consider this principle established by Montesquieu, the more do we perceive its truth; the more it is contested, the greater opportunity is given to establish it by new proofs.

In all the governments of the world, the public person consumes, but produces nothing. Whence, then, comes the substance it

consumes? From the labour of its members. It is the superfluity of individuals that supplies the necessaries of the public. Hence it follows that the civil state can subsist only so long as men's labour produces more than they need.

Now this excess is not the same in all countries of the world. In several it is considerable, in others moderate, in others nothing, in others a minus quantity. This proportion depends on the fertility due to climate, on the kind of labour which the soil requires, on the nature of its products, on the physical strength of its inhabitants, on the greater or less consumption that is necessary to them, and on several other like proportions of which it is composed.

On the other hand, all governments are not of the same nature; there are some more or less wasteful; and the differences are based on this other principle, that the further the public contributions are removed from their source, the more burdensome they are. We must not measure this burden by the amount of the imposts, but by the distance they have to traverse in order to return to the hands from which they have come. When this circulation is prompt and well-established, it matters not whether little or much is paid; the people are always rich, and the finances are always prosperous. On the other hand, however little the people may contribute, if this little does not revert to them, they are soon exhausted by constantly giving; the state is never rich and the people are always in beggary.

It follows from this that the more the distance between the people and the government is increased, the more burdensome do the tributes become; therefore, in a democracy the people are least encumbered, in an aristocracy they are more so, and in a monarchy they bear the greatest weight. Monarchy, then, is suited only to wealthy nations; aristocracy, to states moderate both in wealth and size; democracy, to small and poor states.

Indeed, the more we reflect on it, the more do we find in this the difference between free and monarchical states. In the first, everything is used for the common advantage; In the others, public and private resources are reciprocal, and the former are increased by the diminution of the latter; lastly, instead of governing subjects in order to make them happy, despotism renders them miserable in order to govern them.

There are, then, in every climate natural causes by which we can assign the form of government which is adapted to the nature of the climate, and even say what kind of inhabitants the country should have.

Unfruitful and barren places, where the produce does not repay the labour, ought to remain uncultivated and deserted, or should only be peopled by savages; places where men's toil yields only bare necessaries ought to be inhabited by barbarous nations; in them any polity would be an impossibility. Places where the excess of the produce over the labour is moderate are suitable for free nations; those in which abundant and fertile soil yields much produce for little labour are willing to be governed monarchically, in order that the superfluity of the subjects may be consumed by the luxuries of the Prince; for it is better that this excess should be absorbed by the government than squandered by private persons. There are exceptions, I know; but these exceptions themselves confirm the rule, in that, sooner or later, they produce revolutions which restore things to their natural order.

We should always distinguish general laws from the particular causes which may modify their effects. If the whole south should be covered with republics, and the whole north with despotic states, it would not be less true that, through the influence of climate, despotism is suitable to warm countries, barbarism to cold countries, and a good polity to intermediate regions. I see, however, that while

the principle is admitted, its application may be disputed; it will be said that some cold countries are very fertile, and some southern ones very unfruitful. But this is a difficulty only for those who do not examine the matter in all its relations. It is necessary, as I have already said, to reckon those connected with labour, resources, consumption, etc.

Let us suppose that the produce of two districts equal in area is in the ratio of five to ten. If the inhabitants of the former consume four and those of the latter nine parts, the surplus produce of the first will be one-fifth, and that of the second one-tenth. The ratio between these two surpluses being then inversely as that of the produce of each, the district which yields only five will give a surplus double that of the district which produces ten.

But it is not a question of double produce, and I do not think that anyone dare, in general, place the fertility of cold countries even on an equality with that of warm countries. Let us, however, assume this equality; let us, if you will, put England in the scales with Sicily, and Poland with Egypt; more to the south we shall have Africa and India; more to the north we shall have nothing. For this equality in produce what a difference in the cultivation! In Sicily it is only necessary to scratch the soil, in England what care is needed to till it! But where more exertion is required to yield the same produce, the surplus must necessarily be very small.

Consider, besides this, that the same number of men consume much less in warm countries. The climate demands that people should be temperate in order to be healthy; Europeans who want to live as at home all die of dysentery and dyspepsia. “We are,” says Chardin, “carnivorous beasts, wolves, in comparison with Asiatics. Some attribute the temperance of the Persians to the fact that their country is scantily cultivated; I believe, on the contrary, that their country is not very abundant in provisions because the inhabitants need very

little. If their frugality," he continues, "resulted from the poverty of the country, it would be only the poor who would eat little, whereas it is the people generally; and more or less would be consumed in each province according to the fertility of the country, whereas the same abstemiousness is found throughout the kingdom. They pride themselves greatly on their mode of living, saying that it is only necessary to look at their complexions, to see how much superior they are to those of Christians. Indeed, the complexions of the Persians are smooth; they have beautiful skins, delicate and clear; while the complexions of their subjects, the Armenians, who live in European fashion, are rough and blotched, and their bodies are coarse and heavy."

The nearer we approach to the Equator, the less do the people live upon. They eat scarcely any meat; rice, maize, couscous, millet, cassava, are their ordinary foods. There are in India millions of men whose diet does not cost a halfpenny a day. We see even in Europe palpable differences in appetite between northern and southern nations. A Spaniard will live for eight days on a German's dinner. In countries where men are most voracious luxury is directed to matters of consumption; in England it is displayed in a table loaded with meats; in Italy you are regaled with sugar and flowers.

Again, luxury in dress presents similar differences. In climates where the changes of the seasons are sudden and violent, garments are better and simpler; in those where people dress only for ornament, splendour is more sought after than utility, for clothes themselves are a luxury. At Naples you will see men every day walking to Posilippo with gold-embroidered coats, and no stockings. It is the same with regard to buildings; everything is sacrificed to magnificence when there is nothing to fear from injury by the atmosphere. In Paris and in London people must be warmly and comfortably housed; in Madrid they have superb drawing-rooms, but no windows that shut, while

they sleep in mere closets.

The foods are much more substantial and nutritious in warm countries; this is a third difference which cannot fail to influence the second. Why do people eat so many vegetables in Italy? Because they are good, nourishing, and of excellent flavour. In France, where they are grown only on water, they are not nourishing and count almost for nothing on the table; they do not, however, occupy less ground, and they cost at least as much labour to cultivate. It is found by experience that the wheats of Barbary, inferior in other respects to those of France, yield much more flour, and that those of France, in their turn, yield more than the wheats of the north. Whence we may infer that a similar gradation is observable generally, in the same direction, from the Equator to the Pole. Now is it not a manifest disadvantage to have in an equal quantity of produce a smaller quantity of nutriment?

To all these different considerations I may add one which springs from, and strengthens, them; it is that warm countries have less need of inhabitants than cold countries, but would be able to maintain a greater number; hence a double surplus is produced, always to the advantage of despotism. The greater the surface occupied by the same number of inhabitants, the more difficult do rebellions become, because measures cannot be concerted promptly and secretly, and because it is always easy for the government to discover the plans and cut off communications. But the more closely packed a numerous population is, the less power has a government to usurp the sovereignty; the chiefs deliberate as securely in their cabinets as the prince in his council, and the multitude assemble in the squares as quickly as the troops in their quarters. The advantage, then, of a tyrannical government lies in this, that it acts at great distances. By help of the points of support which it procures, its power increases with the distance, like that of levers. [24] That of the people, on the other hand, acts only when concentrated; it evaporates and disappears

as it extends, like the effect of powder scattered on the ground, which takes fire only grain by grain. The least populous countries are thus the best adapted for tyranny; wild beasts reign only in deserts.

[24]This does not contradict what I said before (II, 9) on the inconveniences of large states; for there it was a question of the authority of the government over its members, and here it is a question of its power against its subjects. Its scattered members serve as points of support to it for operating at a distance upon the people, but it has no point of support for acting on its members themselves. Thus, the length of the lever is the cause of its weakness in the one case, and of its strength in the other.

CHAPTER 9 The Marks of a Good Government

When, then, it is asked absolutely which is the best government, an insoluble and likewise indeterminate question is propounded; or, if you will, it has as many correct solutions as there are possible combinations in the absolute and relative positions of the nations.

But if it were asked by what sign it can be known whether a given people is well or ill governed, that would be a different matter, and the question of fact might be determined.

It is, however, not settled, because everyone wishes to decide it in his own way. Subjects extol the public tranquillity, citizens the liberty of individuals; the former prefer security of possessions, the latter, that of persons; the former are of opinion that the best government is the most severe, the latter maintain that it is the mildest; the one

party wish that crimes should be punished and the other that they should be prevented; the one party think it well to be feared by their neighbours, the other party prefer to be unacquainted with them; the one party are satisfied when money circulates, the other party demand that the people should have bread. Even though there should be agreement on these and other similar points, would further progress be made? Since moral quantities lack a precise mode of measurement, even if people were in accord about the sign, how could they be so about the valuation of it?

For my part, I am always astonished that people fail to recognise a sign so simple, or that they should have the insincerity not to agree about it. What is the object of political association? It is the preservation and prosperity of its members. And what is the surest sign that they are preserved and prosperous? It is their number and population. Do not, then, go and seek elsewhere for this sign so much discussed. All other things being equal, the government under which, without external aids, without naturalisations, and without colonies, the citizens increase and multiply most, is infallibly the best. That under which a people diminishes and decays is the worst. Statisticians, it is now your business; reckon, measure, compare.[25]

[25]On the same principle must be judged the centuries which deserve preference in respect of the prosperity of the human race. Those in which literature and art were seen to flourish have been too much admired, without the secret object of their cultivation being penetrated, without their fatal consequences being considered: Idque apud imperitos humanitas vocabatur, quum pars servitutis esset. ["And this was called civilisation by the ignorant, when it was only part of their slavery." Tacitus, Agricola, xxi.] Shall we never detect in the maxims of books the gross self-interest which makes the authors speak? No, whatever they may say, when, notwithstanding its

brilliancy, a country is being depopulated, it is untrue that all goes well, and it is not enough that a poet should have an income of 100,000 livres for his epoch to be the best of all. The apparent repose and tranquillity of the chief men must be regarded less than the welfare of nations as a whole, and especially that of the most populous states. Hail lays waste a few cantons, but it rarely causes scarcity. Riots and civil wars greatly startle the chief men; but they do not produce the real misfortunes of nations, which may even be abated, while it is being disputed who shall tyrannise over them. It is from their permanent condition that their real prosperity or calamities spring; when all is left crushed under the yoke, it is then that everything perishes; it is then that the chief men, destroying them at their leisure, ubi solitudinem faciunt, pacem appellant. [“while they are creating a desert, they call it peace.” Tacitus, Agricola, xxx.] When the broils of the great agitated the kingdom of France, and the coadjutor of Paris carried a poniard in his pocket to the Parlement, that did not prevent the French nation from living happily and harmoniously in free and honourable ease. Greece of old flourished in the midst of the most cruel wars; blood flowed there in streams, and the whole country was covered with men. It seemed, said Machiavelli, that amid murders proscriptions, and civil wars, our republic became more powerful; the virtues of its citizens, their manners, their independence, were more effectual in strengthening it than all its dissensions had been in weakening it. A little agitation gives energy to men's minds, and what makes the race truly prosperous is not so much peace as liberty.

CHAPTER 10 The Abuse of the Government and Its Tendency to Degenerate

As the particular will acts incessantly against the general will, so the government makes a continual effort against the sovereignty. The more this effort is increased, the more is the constitution altered; and as there is here no other corporate will which, by resisting that of the Prince, may produce equilibrium with it, it must happen sooner or later that the Prince at length oppresses the sovereign and violates the social treaty. Therein is the inherent and inevitable vice which, from the birth of the body politic, tends without intermission to destroy it, just as old age and death at length destroy the human body.

There are two general ways by which a government degenerates, viz, when it contracts, or when the state is dissolved.

The government contracts when it passes from the majority to the minority, that is, from democracy to aristocracy, and from aristocracy to royalty. That is its natural tendency. [26] If it retrograded from the minority to the majority, it might be said to relax; but this inverse progress is impossible.

In reality, the government never changes its form except when its exhausted energy leaves it too weak to preserve itself; and if it becomes still more relaxed as it extends, its force will be annihilated, and it will no longer subsist. We must therefore concentrate the energy as it dwindles; otherwise the state which it sustains will fall into ruin.

The dissolution of the state may occur in two ways.

Firstly, when the Prince no longer administers the state in accordance with the laws; and, secondly, when he usurps the sovereign power. Then a remarkable change takes place the state, and not the government, contracts; I mean that the state dissolves, and that another is formed within it, which is composed only of the members of the government, and which is to the rest of the people nothing more than their master and their tyrant. So that as soon as the

government usurps the sovereignty, the social compact is broken, and all the ordinary citizens, rightfully regaining their natural liberty, are forced, but not morally bound, to obey.

The same thing occurs also when the members of the government usurp separately. the power which they ought to exercise only collectively; which is no less a violation of the laws, and occasions still greater disorder. Then there are, so to speak, as many Princes as magistrates; and the state, not less divided than the government, perishes or changes its form.

When the state is broken up, the abuse of the government, whatever it may be, takes the common name of anarchy. To distinguish, democracy degenerates into ochlocracy, aristocracy into oligarchy; I should add that royalty degenerates into tyranny; but this last word is equivocal and requires explanation.

In the vulgar sense a tyrant is a king who governs with violence and without regard to justice and the laws. In the strict sense, a tyrant is a private person who arrogates to himself the royal authority without having a right to it. It is in this sense that the Greeks understood the word tyrant; they bestowed it indifferently on good and bad princes whose authority was not legitimate.[27] Thus tyrant and usurper are two words perfectly synonymous.

To give different names to different things, I call the usurper of royal authority a tyrant, and the usurper of sovereign power a despot. The tyrant is he who, contrary to the laws, takes upon himself to govern according to the laws; the despot is he who sets himself above the laws themselves. Thus the tyrant cannot be a despot, but the despot is always a tyrant.

[26]The slow formation and the progress of Venice in her lagoons

present a notable example of this succession; it is indeed astonishing that, after more than twelve hundred years, the Venetians seem to be still only in the second stage, which began with the Serrar di Consiglio in 1198. As for the ancient Doges, with whom they are reproached, whatever the Squittillio della liberta veneta may say, it is proved that they were not their sovereigns.

People will not fail to bring forward as an objection to my views the Roman Republic, which followed, it will be said, a course quite contrary, passing from monarchy to aristocracy, and from aristocracy to democracy. I am very far from regarding it in this way.

The first institution of Romulus was a mixed government, which speedily degenerated into despotism. From peculiar causes the state perished before its time, as we see a new-born babe die before attaining manhood. The expulsion of the Tarquins was the real epoch of the birth of the Republic. But it did not at first assume a regular form, because, through not abolishing the patrician order, only a half of the work was done. For, in this way, the hereditary aristocracy, which is the worst of legitimate administrations, remaining in conflict with the democracy, the form of the government, always uncertain and fluctuating, was fixed, as Machiavelli has shown, only on the institution of the tribunes; not till then was there a real government and a true democracy. Indeed, the people then were not only sovereign, but also magistrates and judges; the Senate was only a subordinate tribunal for moderating and concentrating the government; and the consuls themselves, although patricians, although chief magistrates, although generals with absolute authority in war, were in Rome only the presidents of the people.

From that time, moreover, the government seemed to follow its natural inclination, and tend strongly to aristocracy. The patriciate abolishing itself as it were, the aristocracy was no longer in the body of patricians as it is at Venice and Genoa, but in the body of the

Senate, composed of patricians and plebeians, and also in the body of tribunes when they began to usurp an active power; for words make no difference in things, and when a nation has chiefs to govern for them, whatever name those chiefs bear, they always form an aristocracy.

From the abuses of aristocracy sprang the civil wars and the triumvirate. Sulla, Julius Caesar, Augustus, became in fact real monarchs; and at length, under the despotism of Tiberius, the state was broken up. Roman history, then, does not belie my principle, but confirms it.

[27]Omnes enim et habentur et dicuntur tyranni, qui potestate utuntur perpetua in ea civitate quae libertate usa est. ["For the reputation and name of tyrant belongs to all who exercise perpetual power in a state which has enjoyed freedom."] (Corn. Nep., in Miltiad., viii.) It is true that Aristotle (Nic. Eth., VIII, x) distinguishes the tyrant from the king, by the circumstance that the former governs for his own benefit, and the latter only for the benefit of his subjects, but besides the fact that, in general, all the Greek authors have taken the word tyrant in a different sense, as appears especially from Xenophon's Hiero, it would follow from Aristotle's distinction that, since the beginning of the world, not a single king has yet existed.

CHAPTER 11 The Dissolution of the Body Politic

Such is the natural and inevitable tendency of the best constituted governments. If Sparta and Rome have perished, what state can hope to endure for ever? If we wish to form a durable constitution, let us, then, not dream of making it eternal. In order to succeed we must not

attempt the impossible, nor flatter ourselves that we are giving to the work of men a stability which human things do not admit of.

The body politic, as well as the human body, begins to die from its birth, and bears in itself the causes of its own destruction. But both may have a constitution more or less robust, and fitted to preserve them a longer or shorter time. The constitution of man is the work of nature; that of the state is the work of art. It does not rest with men to prolong their lives; it does rest with them to prolong that of the state as far as possible by giving it the best constitution practicable. The best constituted will come to an end, but not so soon as another, unless some unforeseen accident brings about its premature destruction.

The principle of political life is in the sovereign authority. The legislative power is the heart of the state; the executive power is its brain, giving movement to all the parts. The brain may be paralysed and yet the individual may live. A man remains an imbecile and lives; but so soon as the heart ceases its functions, the animal dies.

It is not by laws that the state subsists, but by the legislative power. The law of yesterday is not binding today; but tacit consent is presumed from silence, and the sovereign is supposed to confirm continually the laws which it does not abrogate when able to do so. Whatever it has once declared that it wills, it wills always, unless the declaration is revoked.

Why, then, do people show so much respect for ancient laws? It is on account of their antiquity. We must believe that it is only the excellence of the ancient laws which has enabled them to be so long preserved; unless the sovereign had recognised them as constantly salutary, it would have revoked them a thousand times. That is why, far from being weakened, the laws are ever acquiring fresh vigour in every well-constituted state; the prejudice in favour of antiquity

renders them more venerable every day; while, wherever laws are weakened as they grow old, this fact proves that there is no longer any legislative power, and that the state no longer lives.

CHAPTER 12 How the Sovereign Authority Is Maintained

The sovereign, having no other force than the legislative power, acts only through the laws; and the laws being nothing but authentic acts of the general will, the sovereign can act only when the people are assembled. The people assembled, it will be said: what a chimera! It is a chimera today; but it was not so two thousand years ago. Have men changed their nature?

The limits of the possible in moral things are less narrow than we think; it is our weaknesses, our vices, our prejudices, that contract them. Sordid souls do not believe in great men; vile slaves smile with a mocking air at the word liberty.

From what has been done let us consider what can be done. I shall not speak of the ancient republics of Greece; but the Roman Republic was, it seems to me, a great state, and the city of Rome a great city. The last census in Rome showed that there were 400,000 citizens bearing arms, and the last enumeration of the Empire showed more than 4,000,000 citizens, without reckoning subjects, foreigners, women, children, and slaves.

What a difficulty, we might suppose, there would be in assembling frequently the enormous population of the capital and its environs. Yet few weeks passed without the Roman people being

assembled, even several times. Not only did they exercise the rights of sovereignty, but a part of the functions of government. They discussed certain affairs and judged certain causes, and in the public assembly the whole people were almost as often magistrates as citizens.

By going back to the early times of nations, we should find that the majority of the ancient governments, even monarchical ones like those of the Macedonians and the Franks, had similar councils. Be that as it may, this single incontestable fact solves all difficulties; inference from the actual to the possible appears to me sound.

CHAPTER 13 How the Sovereign Authority Is Maintained (continued)

It is not sufficient that the assembled people should have once fixed the constitution of the state by giving their sanction to a body of laws; it is not sufficient that they should have established a perpetual government, or that they should have once for all provided for the election of magistrates. Besides the extraordinary assemblies which unforeseen events may require, it is necessary that there should be fixed and periodical ones which nothing can abolish or prorogue; so that, on the appointed day, the people are rightfully convoked by the law, without needing for that purpose any formal summons.

But, excepting these assemblies which are lawful by their date alone, every assembly of the people that has not been convoked by the magistrates appointed for that duty and according to the prescribed forms, ought to be regarded as unlawful and all that is done in it as invalid, because even the order to assemble ought to emanate from the law.

As for the more or less frequent meetings of the lawful assemblies, they depend on so many considerations that no precise rules can be given about them. Only it may be said generally that the more force a government has, the more frequently should the sovereign display itself.

This, I shall be told, may be good for a single city; but what is to be done when the state comprises many cities? Will the sovereign authority be divided? Or must it be concentrated in a single city and render subject all the rest?

I answer that neither alternative is necessary. In the first place, the sovereign authority is simple and undivided, and we cannot divide it without destroying it. In the second place, a city, no more than a nation, can be lawfully subject to another, because the essence of the body politic consists in the union of obedience and liberty, and these words, subject and sovereign, are correlatives, the notion underlying them being expressed in the one word citizen.

I answer, further, that it is always an evil to combine several towns into a single state, and in desiring to effect such a union we must not flatter ourselves that we shall avoid the natural inconveniences of it. The abuses of great states cannot be brought as an objection against a man who only desires small ones. But how can small states be endowed with sufficient force to resist great ones? Just in the same way as when the Greek towns of old resisted the Great King, and as more recently Holland and Switzerland have resisted the House of Austria.

If, however, the state cannot be reduced to proper limits, one resource still remains; it is not to allow any capital, but to make the government sit alternately in each town, and also to assemble in them by turns the estates of the country.

People the territory uniformly, extend the same rights

everywhere, spread everywhere abundance and life: in this way the state will become at once the strongest and the best governed that may be possible. Remember that the walls of the towns are formed solely of the remains of houses in the country. For every palace that I see rising in the capital, I seem to see a whole rural district laid in ruins.

CHAPTER 14 How the Sovereign Authority Is Maintained (continued)

So soon as the people are lawfully assembled as a sovereign body, the whole jurisdiction of the government ceases, the executive power is suspended, and the person of the meanest citizen is as sacred and inviolable as that of the first magistrate, because where the represented are, there is no longer any representative. Most of the tumults that arose in Rome in the comitia proceeded from ignorance or neglect of this rule. The consuls were then only presidents of the people and the tribunes simple orators;[28] the Senate had no power at all.

These intervals of suspension, in which the Prince recognises or ought to recognise the presence of a superior, have always been dreaded by that power; and these assemblies of the people, which are the shield of the body politic and the curb of the government, have in all ages been the terror of the chief men; hence such men are never wanting in solicitude, objections, obstacles, and' promises, in the endeavour to make the citizens disgusted with the assemblies. When the latter are avaricious, cowardly, pusillanimous, and more desirous of repose than of freedom, they do not long hold out against the repeated efforts of the government; and thus, as the resisting force

constantly increases, the sovereign authority at last disappears, and most of the states decay and perish before their time.

But between the sovereign authority and an arbitrary government there is sometimes introduced an intermediate power of which I must speak.

[28]Almost in the sense given to this term in the Parliament of England. The resemblance between their offices would have set the consuls and tribunes in conflict, even if all jurisdiction had been suspended,

CHAPTER 15 Deputies or Representatives

So soon as the service of the state ceases to be the principal business of the citizens, and they prefer to render aid with their purses rather than their persons, the state is already on the brink of ruin. Is it necessary to march to battle, they pay troops and remain at home; is it necessary to go to the council, they elect deputies and remain at home. As a result of indolence and wealth, they at length have soldiers to enslave their country and representatives to sell it.

It is the bustle of commerce and of the arts, it is the greedy pursuit of gain, it is effeminacy and love of comforts, that commute personal services for money. Men sacrifice a portion of their profit in order to increase it at their ease. Give money and soon you will have chains. That word finance is a slave's word; it is unknown among citizens. In a country that is really free, the citizens do everything with their hands and nothing with money; far from paying for

exemption from their duties, they would pay to perform them themselves. I am far removed from ordinary ideas; I believe that statute-labour (ies corvees) is less repugnant to liberty than taxation is.

The better constituted a state is, the more do public affairs outweigh private ones in the minds of the citizens. There is, indeed, a much smaller number of private affairs, because the amount of the general prosperity furnishes a more considerable portion to that of each individual, and less remains to be sought by individual exertions. In a well-conducted city-state everyone hastens to the assemblies; while under a bad government no one cares to move a step in order to attend them, because no one takes an interest in the proceedings, since it is foreseen that the general will will not prevail; and so at last private concerns become all absorbing. Good laws pave the way for better ones; bad laws lead to won;e ones. As soon as anyone says of the affairs of the state, “Of what importance are they to me?” we must consider that the state is lost.

The decline of patriotism, the active pursuit of private interests, the vast size of states, conquests, and the abuses of government, have suggested the plan of deputies or representatives of the people in the assemblies of the nation. It is this which-in certain countries they dare to call the third estate. Thus the private interest of two orders; is put in the first and second rank, the public interest only in the third.

Sovereignty cannot be represented for the same reason that it cannot be alienated; it consists essentially in the general will, and the will cannot be represented; it is the same or it is different; there is no medium. The deputies of the people, then, are not and cannot be its representatives; they are only its commissioners and can conclude nothing definitely. Every law which the people in person have not ratified is invalid; it is not a law. The English nation thinks that it is free, but is greatly mistaken, for it is so only during the election of

members of Parliament; as soon as they are elected, it is enslaved and counts for nothing. The use which it makes of the brief moments of freedom renders the loss of liberty well-deserved.

The idea of representatives is modem; it comes to us from feudal government, that absurd and iniquitous government, under which mankind is degraded and the name of man dishonoured. In the republics, and even in the monarchies, of antiquity, the people never had representatives; they did not know the word. It is very singular that in Rome, where the tribunes were so sacred, it was not even imagined that they could usurp the functions of the people, and in the midst of so great a multitude, they never attempted to pass of their own accord a single plebiscitum. We may judge, however, of the embarrassment which the crowd sometimes caused from what occurred in the time of the Gracchi, when a part of the citizens gave their votes on the house-tops. But where right and liberty are all in all, inconveniences are nothing. In that wise nation everything was estimated at a true value; it allowed the lictors to do what the tribunes had not dared to do, and was not afraid that the lictors would want to represent it.

To explain, however, in what manner the tribunes sometimes represented it, it is sufficient to understand how the government represents the sovereign. The law being nothing but the declaration of the general will, it is clear that in their legislative capacity the people cannot be represented; but they can and should be represented in the executive power, which is only force applied to law. This shows that very few nations would, upon careful examination, be found to have laws. Be that as it may, it is certain that the tribunes, having no share in the executive power, could never represent the Roman people by right of their office, but only by encroaching on the rights of the Senate.

Among the Greeks, whatever the people had to do, they did

themselves; they were constantly assembled in the public place. They lived in a mild climate and they were not avaricious; slaves performed the manual labour; the people's great business was liberty. Not having the same advantages, how are you to preserve the same rights? Your more rigorous climates give you more wants;[29] for six months in a year the public place is untenable, and your hoarse voices cannot be heard in the open air. You care more for gain than for liberty, and you fear slavery far less than you do misery.

What! is liberty maintained only with the help of slavery? Perhaps; extremes meet. Everything which is not according to nature has its inconveniences, and civil society more than all the rest. There are circumstances so unfortunate that people can preserve their freedom only at the expense of that of others, and the citizen cannot be completely free except when the slave is enslaved to the utmost. Such was the position of Sparta. As for you, modem nations, you have no slaves, but you are slaves; you pay for their freedom with your own. In vain do you boast of this preference; I find in it more of cowardice than of humanity.

I do not mean by all this that slaves are necessary and that the right of slavery is lawful, since I have proved the contrary; I only mention the reasons why modem nations who believe themselves free have representatives, and why ancient nations had none. Be that as it may, as soon as a nation appoints representatives, it is no longer free; it no longer exists.

After very careful consideration I do not see that it is possible henceforward for the sovereign to preserve among us the exercise of its rights unless the state is very small. But if it is very small will it not be subjugated? No; I shall show hereafter[30]how the external power of a great nation can be combined with the convenient polity and good order of a small state.

[29]To adopt in cold countries the effeminacy and luxuriousness of Orientals is to be willing to assume their chains, and to submit to them even more necessarily than they do.

[30]It is this which I had intended to do in the sequel to this work, when, in treating of external relations, I came to confederations - a wholly new subject, the principles of which have yet to be established.

CHAPTER 16 That the Institution of the Government Is Not a Contract

The legislative power being once well established, the question is to establish also the executive power; for this latter, which operates only by particular acts, not being of the essence of the other, is naturally separated from it. If it were possible that the sovereign, considered as such, should have the executive power, law and fact would be so confounded that it could no longer be known what is law and what is not; and the body politic, thus perverted, would soon become a prey to the violence against which it was instituted.

The citizens being all equal by the social contract, all can prescribe what all ought to do, while no one has a right to demand that another should do what he will not do himself Now, it is properly this right, indispensable to make the body politic live and move, which the sovereign gives to the Prince in establishing the government.

Several have pretended that the instrument in this establishment

is a contract between the people and the chiefs whom they set over themselves a contract by which it is stipulated between the two parties on what conditions the one binds itself to rule, the other to obey. It will be agreed, I am sure, that this is a strange method of contracting. But let us see whether such a position is tenable.

First, the supreme authority can no more be modified than alienated; to limit it is to destroy it. It is absurd and contradictory that the sovereign should acknowledge a superior; to bind itself to obey a master is to regain full liberty.

Further, it is evident that this contract of the people with such or such persons is a particular act; whence it follows that the contract cannot be a law nor an act of sovereignty, and that consequently it is unlawful.

Moreover, we see that the contracting parties themselves would be under the law of nature alone, and without any security for the performance of their reciprocal engagements, which is in every way repugnant to the civil state. He who possesses the power being always capable of executing it, we might as well give the name contract to the act of a man who should say to another: “I give you all my property, on condition that you restore me what you please.”

There is but one contract in the state that of association; and this of itself excludes any other. No public contract can be conceived which would not be a violation of the first.

CHAPTER 17 The Institution of the Government

Under what general notion, then must be included the act by

which the government is instituted? I shall observe first that this act is complex, or composed of two others, viz, the establishment of the law and the execution of the law.

By the first, the sovereign determines that there shall be a governing body established in such or such a form; and it is clear that this act is a law.

By the second, the people nominate the chiefs who will be entrusted with the government when established. Now, this nomination, being a particular act, is not a second law, but only a consequence of the first, and a function of the government.

The difficulty is to understand how there can be an act of government before the government exists, and how the people, who are only sovereign or subjects, can, in certain circumstances, become the Prince or the magistrates.

Here, however, is disclosed one of those astonishing properties of the body politic, by which it reconciles operations apparently contradictory; for this is effected by a sudden conversion of sovereignty into democracy in such a manner that, without any perceptible change, and merely by a new relation of all to all, the citizens, having become magistrates, pass from general acts to particular acts, and from the law to the execution of it.

This change of relation is not a subtlety of speculation without example in practice; it occurs every day in the Parliament of England, in which the Lower House on certain occasions resolves itself into Grand Committee in order to discuss business better, and thus becomes a simple commission instead of the sovereign court that it was the moment before. In this way it afterwards reports to itself, as the House of Commons, what it has just decided in Grand Committee.

Such is the advantage peculiar to a democratic government, that

it can be established in fact by a simple act of the general will; and after this, the provisional government remains in power, should that be the form adopted, or establishes in the name of the sovereign the government prescribed by the law; and thus everything is according to rule. It is impossible to institute the government in any other way that is legitimate without renouncing the principles heretofore established.

CHAPTER 18 Means of Preventing Usurpations of the Government

From these explanations it follows, in confirmation of chapter 16, that the act which institutes the government is not a contract, but a law; that the depositaries of the executive power are not the masters of the people, but its officers; that the people can appoint them and dismiss them at pleasure; that for them it is not a question of contracting, but of obeying, and that in undertaking the functions which the state imposes on them, they simply fulfil their duty as citizens, without having in any way a right to discuss the conditions.

When, therefore, it happens that the people institute a hereditary government, whether monarchical in a family or aristocratic in one order of citizens, it is not an engagement that they make, but a provisional form which they give to the administration, until they please to regulate it differently.

It is true that such changes are always dangerous, and that the established government must never be touched except when it becomes incompatible with the public good; but this circumspection is a maxim of policy, not a rule of right; and the state is no more bound to leave the civil authority to its chief men than the military authority

to its generals.

Moreover, it is true that in such a case all the formalities requisite to distinguish a regular and lawful act from a seditious tumult, and the will of a whole people from the clamours of a faction, cannot be too carefully observed. It is especially in this case that only such concessions should be made as cannot in strict justice be refused; and from this obligation also the Prince derives a great advantage in preserving its power in spite of the people, without their being able to say that it has usurped the power; for while appearing to exercise nothing but its rights, it may very easily extend them, and, under pretext of maintaining the public peace, obstruct the assemblies designed to re-establish good order; so that it takes advantage of a silence which it prevents from being broken, or of irregularities which it causes to be committed, so as to assume in its favour the approbation of those whom fear renders silent and punish those that dare to speak. It is in this way that the Decemvirs, having at first been elected for one year, and then kept in office for another year, attempted to retain their power in perpetuity by no longer permitting the comitia to assemble; and it is by this easy method that all the governments in the world, when once invested with the public force, usurp sooner or later the sovereign authority.

The periodical assemblies of which I have spoken before are fitted to prevent or postpone this evil, especially when they need no formal convocation; for then the Prince cannot interfere with them, without openly proclaiming itself a violator of the laws and an enemy of the state.

These assemblies, which have as their object the maintenance of the social treaty, ought always to be opened with two propositions, which no one should be able to suppress, and which should pass separately by vote.

The first: “Whether it pleases the sovereign to maintain the present form of government.”

The second: “Whether it pleases the people to leave the administration to those at present entrusted with it.”

I presuppose here what I believe that I have proved, viz, that there is in the state no fundamental law which cannot be revoked, not even the social compact; for if all the citizens assembled in order to break this compact by a solemn agreement, no one can doubt that it would be quite legitimately broken. Grotius even thinks that each man can renounce the state of which he is a member, and regain his natural freedom and his property by quitting the country. [31]Now it would be absurd if all the citizens combined should be unable to do what each of them can do separately.

[31]It must be clearly understood that no one should leave in order to evade his duty and relieve himself from serving his country at a moment when it needs him. Flight in that case would be criminal and punishable; it would no longer be retirement, but desertion.

好多书下载网

BOOK FOUR

CHAPTER 1 That the General Will Is Indestructible

So long as a number of men in combination are considered as a single body, they have but one will, which relates to the common preservation and to the general well-being. In such a case all the forces of the state are vigorous and simple, and its principles are clear and luminous; it has no confused and conflicting interests, the common good is everywhere plainly manifest and only good sense is required to perceive it. Peace, union, and equality are foes to political subtleties. Upright and simple-minded men are hard to deceive because of their simplicity; allurements and refined pretexts do not impose upon them; they are not even cunning enough to be dupes. When, in the happiest nation in the world, we see troops of peasants regulating the affairs of the state under an oak and always acting wisely, can we refrain from despising the refinements of other nations, who make themselves illustrious and wretched with so much art and mystery?

A state thus governed needs very few laws; and in so far as it becomes necessary to promulgate new ones, this necessity is universally recognised. The first man to propose them only gives expression to what all have previously felt, and neither factions nor eloquence will be needed to pass into law what everyone has already resolved to do, so soon as he is sure that the rest will act as he does.

What deceives reasoners is that, seeing only states that are

illconstituted from the beginning, they are impressed with the impossibility of maintaining such a policy in those states; they laugh to think of all the follies to which a cunning knave, an insinuating speaker, can persuade the people of Paris or London. They know not that Cromwell would have been put in irons by the people of Berne, and the Duke of Beaufort imprisoned by the Genevese.

But when the social bond begins to be relaxed and the state weakened, when private interests begin to make themselves felt and small associations to exercise influence on the state, the common interest is injuriously affected and finds adversaries; unanimity no longer reigns in the voting; the general will is no longer the will of all; opposition and disputes arise, and the best counsel does not pass uncontested.

Lastly, when the state, on the verge of ruin, no longer subsists except in a vain and illusory form, when the social bond is broken in all hearts, when the basest interest shelters itself impudently under the sacred name of the public welfare, the general will becomes dumb; all, under the guidance of secret motives, no more express their opinions as citizens than if the state had never existed; and, under the name of laws, they deceitfully pass unjust decrees which have only private interest as their end.

Does it follow from this that the general will is destroyed or corrupted? No; it is always constant, unalterable, and pure; but it is subordinated to others which get the better of it. Each detaching his own interest from the common interest, sees clearly that he cannot completely separate it; but his share in the injury done to the state appears to him as nothing in comparison with the exclusive advantage which he aims at appropriating to himself This particular advantage being excepted, he desires the general welfare for his own interests quite as strongly as any other. Even in selling his vote for money, he does not extinguish in himself the general will, but eludes it. The fault

that he commits is to change the state of the question, and to answer something different from what he was asked; so that, instead of saying by a vote: “It is beneficial to the state,” he says: “It is beneficial to a certain man or a certain party that such or such a motion should pass.” Thus the law of public order in assemblies is not so much to maintain in them the general will as to ensure that it shall always be consulted and always respond.

I might in this place make many reflections on the simple right of voting in every act of sovereignty a right which nothing can take away from the citizens and on that of speaking, proposing, dividing, and discussing, which the government is always very careful to leave to its members only; but this important matter would require a separate treatise, and I cannot say everything in this one.

CHAPTER 2 Voting

We see from the previous chapter that the manner in which public affairs are managed may give a sufficiently trustworthy indication of the character and health of the body politic. The more that harmony reigns in the assemblies, that is, the more the voting approaches unanimity, the more also is the general will predominant; but long discussions, dissensions, and uproar proclaim the ascendency of private interests and the decline of the state.

This is not so clearly apparent when two or more orders enter into its constitution, as, in Rome, the patricians and plebeians, whose quarrels often disturbed the comitia, even in the palmiest days of the Republic; but this exception is more apparent than real, for, at that time, by a vice inherent in the body politic, there were, so to speak,

two states in one; what is not true of the two together is true of each separately. And, indeed, even in the most stormy times, the plebiscita of the people, when the Senate did not interfere with them, always passed peaceably and by a large majority of votes; the citizens having but one interest, the people had but one will.

At the other extremity of the circle unanimity returns; that is, when the citizens, fallen into slavery, have no longer either liberty or will. Then fear and flattery change votes into acclamations; men no longer deliberate, but adore or curse. Such was the disgraceful mode of speaking in the Senate under the Emperors. Sometimes it was done with ridiculous precautions. Tacitus observes that under Otho the senators, in overwhelming Vitellius with execrations, affected to make at the same time a frightful noise, in order that, if he happened to become master, he might not know what each of them had said.

From these different considerations are deduced the principles by which we should regulate the method of counting votes and of comparing opinions, according as the general will is more or less easy to ascertain and the state more or less degenerate.

There is but one law which by its nature requires unanimous consent, that is, the social compact; for civil association is the most voluntary act in the world; every man being born free and master of himself, no one can, under any pretext whatever, enslave him without his assent. To decide that the son of a slave is born a slave is to decide that he is not born a man.

If, then, at the time of the social compact, there are opponents of it, their opposition does not invalidate the contract, but only prevents them from being included in it; they are foreigners among citizens. When the state is established, consent lies in residence; to dwell in the territory is to submit to the sovereignty. [32]

Excepting this original contract, the vote of the majority always

binds all the rest, this being a result of the contract itself But it will be asked how a man can be free and yet forced to conform to wills which are not his own. How are opponents free and yet subject to laws they have not consented to?

I reply that the question is wrongly put. The citizen consents to all the laws, even to those which are passed in spite of him and even to those which puriish him when he dares to violate any of them. The unvarying will of all the members of the state is the general will; it is through that that they are citizens and free.[33]When a law is proposed in the assembly of the people, what is asked of them is not exactly whether they approve the proposition or reject it, but whether it is conformable or not to the general will, which is their own; each one in giving his vote expresses his opinion thereupon; and from the counting of the votes is obtained the declaration of the general will. When, therefore; the opinion opposed to my own prevails, that simply shows that I was mistaken, and that what I considered to be the general will was not so. Had my private opinion prevailed, I should have done something other than I wished; and in that case I should not have been free.

This supposes, it is true, that all the marks of the general will are still in the majority; when they cease to be so, whatever side we take, there is no longer any liberty.

In showing before how particular wills were substituted for general wills in public resolutions, I have sufficiently indicated the means practicable for preventing this abuse; I will speak of it again hereafter. With regard to the proportional number of votes for declaring this will, I have also laid down the principles according to which it may be determined. The difference of a single vote destroys unanimity; but between unanimity and equality there are many unequal divisions, at each of which this number can be fixed according to the condition and requirements of the body politic.

Two general principles may serve to regulate these proportions: the one, that the more important and weighty the resolutions, the nearer should the opinion which prevails approach unanimity; the other, that the greater the despatch requisite in the matter under discussion, the more should we restrict the prescribed difference in the division of opinions; in resolutions which must be come to immediately the majority of a single vote should suffice. The first of these principles appears more suitable to laws, the second to affairs. Be that as it may, it is by their combination that are established the best proportions which can be assigned for the decision of a majority.

[32]This must always be understood to relate to a free state, for otherwise family, property, want of an asylum, necessity, or violence, may detain an inhabitant in a country against his will; and then his residence alone no longer supposes his consent to the contract or to the violation of it.

[33]At Genoa we read in front of the prisons and on the fetters of the galley slaves the word, Libertas. This employment of the device is becoming and just. In reality, it is only the malefactors in all states who prevent the citizen from being free. In a country where all such people are in the galleys the most perfect liberty will be enjoyed.

CHAPTER 3 Elections

With regard to the elections of the Prince and the magistrates which are, as I have said, complex acts, there are two modes of procedure, viz. choice and lot. Both have been employed in different republics, and a very complicated mixture of the two is seen even now

in the election of the Doge of Venice.

"Election by lot," says Montesquieu, "is of the nature of democracy." I agree, but how is it so? "The lot," he continues, "is a mode of election which mortifies no one; it leaves every citizen a reasonable hope of serving his country." But these are not the reasons.

If we are mindful that the election of the chiefs is a function of government and not of sovereignty, we shall see why the method of election by lot is more in the nature,of democracy, in which the administration is by so much the better as its acts are less multiplied.

In every true democracy, the magistracy is not a boon but an onerous charge, which cannot fairly be imposed on one individual rather than on another. The law alone can impose this burden on the person upon whom the lot falls. For then, the conditions being equal for all, and the choice not being dependent on any human will, there is no particular application to alter the universality of the law.

In an aristocracy the Prince chooses the Prince, the government is maintained by itself, and voting is rightly established.

The instance of the election of the Doge of Venice, far from destroying this distinction, confirms it; this composite form is suitable in a mixed government. For it is an error to take the government of Venice as a true aristocracy. If the people have no share in the government, the nobles themselves are numerous. A multitude of poor Barnabotes never come near any magistracy, and have for their nobility only the empty title of Excellency and the right to attend the Great Council. This Great Council being as numerous as our General Council at Geneva, its illustrious members have no more privileges than our simple citizens (citoyens). It is certain that, setting aside the extreme disparity of the two Republics, the burgesses (la bourgeoisie) of Geneva exactly correspond to the Venetian order of patricians; our natives (natifs) and residents (habitants) represent the citizens and

people of Venice; our peasants (paysans) represent the subjects of the mainland; in short, in whatever way we consider this Republic apart from its size, its government is no more aristocratic than ours. The whole difference is that, having no chief for life, we have not the same need for election by lot.

Elections by lot would have few drawbacks in a true democracy, in which, all being equal as well in character and ability as in sentiments and fortune, the choice would become almost indifferent. But I have already said that there is no true democracy.

When choice and lot are combined, the first should be employed to fill the posts that require peculiar talents, such as military appointments; the other is suitable for those in which good sense, justice, and integrity are sufficient, such as judicial offices, because, in a well-constituted state, these qualities are common to all the citizens.

Neither lot nor voting has any place in a monarchical government. The monarch being by right sole Prince and sole magistrate, the choice of his lieutenants belongs to him alone. When the Abbe de Saint-Pierre proposed to multiply the councils of the King of France and to elect the members of them by ballot, he did not see that he was proposing to change the form of government.

It would remain for me to speak of the method for recording and collecting votes in the assembly of the people; but perhaps the history of the Roman policy in that respect will explain more clearly all the principles which I might be able to establish. It is not unworthy of a judicious reader to see in some detail how public and private affairs were dealt with in a council of 200,000 men.

CHAPTER 4 The Roman Comitia

We have no very trustworthy records of the early times of Rome: there is even great probability that most of the things which have been handed down are fables, [34] and, in general, the most instructive part of the annals of nations, which is the history of their institution, is the most defective. Experience every day teaches us from what causes spring the revolutions of empires, but, as nations are no longer in process of formation, we have scarcely anything but conjectures to explain how they have been formed.

The customs which are found established at least testify that these customs had a beginning. Of the traditions that go back to these origins, those which the greatest authorities countenance, and which the strongest reasons confirm, ought to pass as the most undoubted. These are the principles which I have tried to follow in enquiring how the freest and most powerful nation in the world exercised its supreme power.

After the foundation of Rome, the growing republic, that is, the army of the founder, composed of Albans, Sabines, and foreigners, was divided into three classes, which, from this division, took the name of tribes. Each of these tribes was subdivided into ten curiae, and each curia into decuriae, at the head of which were placed curiones and decurianes.

Besides this, a body of one hundred horsemen or knights, called a centuria, was drawn from each tribe, whence we see that tHese divisions, not very necessary in a town, were at first only military. But it seems that an instinct of greatness induced the little town of Rome from the first to adopt a polity suitable to the capital of the world.

From this first division an inconvenience soon resulted; the tribe of the Albans[35] and that of the Sabines[36] remaining always in the same condition, while that of the foreigners[37] increased continually

through perpetual accessions, the last soon outnumbered the two others. The remedy which Servius found for this dangerous abuse was to change the mode of division, and for the division by races, which he abolished, to substitute another derived from the districts of the city occupied by each tribe. Instead of three tribes he made four, each of which occupied one of the hills of Rome and bore its name. Thus, in remedying the existing inequality, he also prevented it for the future; and in order that this might be a division, not only of localities, but of men, he prohibited the inhabitants of one quarter from removing into another, which prevented the races from being mingled.

He also doubled the three old centuriae of cavalry and added twelve others to them, but still under the old names a simple and judicious means by which he effected a distinction between the body of knights and that of the people, without making the latter murmur.

To these four urban tribes Servius added fifteen others, called rural tribes, because they were formed of inhabitants of the country, divided into so many cantons. Afterwards as many new ones were formed; and the Roman people were at length divided into thirty-five tribes, a number which remained fixed until the close of the Republic.

From this distinction between the urban and the rural tribes resulted an effect worthy of notice, because there is no other instance of it, and because Rome owed to it both the preservation of her manners and the growth of her empire. It might be supposed that the urban tribes soon arrogated to themselves the power and the honours, and were ready to disparage the rural tribes. It was quite the reverse. We know the taste of the old Romans for a country life. This taste they derived from their wise founder, who united with liberty rural and military works, and relegated, so to speak, to the towns arts, trades, intrigue, wealth, and slavery.

Thus every eminent man that Rome had being a dweller in the

fields and a tiller of the soil, it was customary to seek in the country only for the defenders of the Republic. This condition, being that of the worthiest patricians, was honoured by everyone; the simple and laborious life of villagers was preferred to the lax and indolent life of the burgesses of Rome; and many who would have been only wretched proletarians in the city became, as labourers in the fields, respected citizens. It is not without reason, said Varro, that our high-minded ancestors established in the village the nursery of those hardy and valiant men who defended them in time of war and sustained them in time of peace. Pliny says positively that the rural tribes were honoured because of the men that composed them, while the worthless whom it was desired to disgrace were transferred as a mark of ignominy into the urban tribes. The Sabine Appius Claudius, having come to settle in Rome, was there loaded with honours and enrolled in a rural tribe, which afterwards took the name of his family. Lastly, all the freedmen entered the urban tribes, never the rural; and during the whole of the Republic there is not a single example of any of these freedmen attaining a magistracy, although they had become citizens.

This maxim was excellent, but was pushed so far that at length a change, and certainly an abuse, in government, resulted from it.

First, the censors, after having long arrogated the right of transferring citizens arbitrarily from one tribe to another, allowed the majority to be enrolled in whichever they pleased - a permission which certainly was in no way advantageous, and took away one of the great resources of the censorship. Further, since the great and powerful all enrolled themselves in the rural tribes, while the freedmen who had become citizens remained with the populace in the urban ones, the tribes in general had no longer any district or territory, but all were so intermingled that it was impossible to distinguish the members of each except by the registers; so that the idea of the word tribe passed thus from the real to the personal, or

rather became almost a chimera.

Moreover, it came about that the urban tribes, being close at hand, were often the most powerful in the comitia, and sold the state to those who stooped to buy the votes of the mob of which they were composed.

With regard to the curiae, the founder having formed ten in each tribe, the whole Roman people, at that time enclosed in the walls of the city, consisted of thirty curiae, each of which had its temples, its gods, its officers, its priests, and its festivals called compitalia, resembling the paganalia which the rural tribes had afterwards.

In the new division of Servius, the number thirty being incapable of equal distribution into four tribes, he was unwilling to touch them; and the curiae, being independent of the tribes, became another division of the inhabitants of Rome. But there was no question of curiae either in the rural tribes or in the people composing them, because the tribes having become a purely civil institution, and another mode of levying troops having been introduced, the military divisions of Romulus were found superfluous. Thus, although every citizen was enrolled in a tribe, it was far from being the case that each was enrolled in a curia.

Servius made yet a third division, which had no relation to the two preceding, but became by its effects the most important of all. He distributed the whole Roman people into six classes, which he distinguished, not by the place of residence, nor by the men, but by property; so that the first classes were filled with rich men, the last with poor men, and the intermediate ones with those who enjoyed a moderate fortune. These six classes were subdivided into one hundred and ninety-three other bodies called centuriae, and these bodies were so distributed that the first class alone comprised more than a half, and the last formed only one. It thus happened that the class least

numerous in men had most centuriae, and that the last entire class was counted as only one subdivision, although it alone contained more than a half of the inhabitants of Rome.

In order that the people might not so clearly discern the consequences of this last form, Servius affected to give it a military aspect. He introduced in the second class two centuriae of armourers, and two of makers of instruments of war in the fourth; in each class, except the last, he distinguished the young and the old, that is to say, those who were obliged to bear arms, and those who were exempted by law on account of age a distinction which, more than that of property, gave rise to the necessity of frequently repeating the census or enumeration; finally, he required that the assembly should be held in the Campus Martius, and that all who were qualified for service by age should gather there with their arms.

The reason why he did not follow in the last class this same division into seniors and juniors is, that the honour of bearing arms for their country was not granted to the populace of which it was composed; it was necessary to have homes in order to obtain the right of defending them; and out of those innumerable troops of beggars with which the armies of kings nowadays glitter, there is perhaps not one but would have been driven with scorn from a Roman cohort when soldiers were defenders of liberty.

Yet again, there was in the last class a distinction between the proletarii and those who were called capite censi. The former, not altogether destitute, at least supplied citizens to the state, sometimes even soldiers in pressing need. As for those who had nothing at all and could only be counted by heads, they were regarded as altogether unimportant, and Marius was the first who condescended to enrol them.

Without deciding here whether this third enumeration was good

or bad in itself, I think I may affirm that nothing but the simple manners of the early Romans their disinterestedness, their taste for agriculture, their contempt for commerce and for the ardent pursuit of gain could have rendered it practicable. In what modern nation would rapacious greed, restlessness of spirit, intrigue, continual changes of residence, and the perpetual revolutions of fortune have allowed such an institution to endure for twenty years without the whole state being subverted? It is, indeed, necessary to observe carefully that morality and the censorship, more powerful than this institution, corrected its imperfections in Rome, and that many a rich man was'relegated to the class of the poor for making too much display of his wealth.

From all this we may easily understand why mention is scarcely ever made of more than five classes, although there were really six. The sixth, which furnished neither soldiers to the army, nor voters to the Campus Martius, [38] and which was almost useless in the Republic, rarely counted as anything.

Such were the different divisions of the Roman people. Let us see now what effect they produced in the assemblies. These assemblies, lawfully convened, were called comitia; they were usually held in the Forum of Rome or in the Campus Martius, and were distinguished as comitia curiata, comitia centuriata, and comitia trihuta, in accordance with that one of the three forms by which they were regulated. The comitia curiata were founded by Romulus, the comitia centuriata by Servius, and the comitia trihuta by the tribunes of the people. No law received sanction, no magistrate was elected, except in the comitia; and as there was no citizen who was not enrolled in a curia, in a centuria, or in a tribe, it follows that no citizen was excluded from the right of voting, and that the Roman people were truly sovereign de jure and de facto.

In order that the comitia might be lawfully assembled, and that

what was done in them might have the force of law, three conditions were necessary: the first, that the body or magistrate which convoked them should be invested with the necessary authority for that purpose; the second, that the assembly should be held on one of the days permitted by law; the third, that the auguries should be favourable.

The reason for the first regulation need not be explained; the second is a matter of administration; thus it was not permitted to hold the comitia on feast days and market days, when the country people, coming to Rome on business, had no leisure to pass the day in the place of assembly. By the third, the Senate kept in check a proud and turbulent people, and seasonably tempered the ardour of seditious tribunes; but the latter found more than one means of freeing themselves from this constraint.

Laws and the election of chiefs were not the only points submitted for the decision of the comitia; the Roman people having usurped the most important functions of government, the fate of Europe may be said to have been determined in their assemblies. This variety of subjects gave scope for the different forms which these assemblies took according to the matters which had to be decided.

To judge of these different forms, it is sufficient to compare them. Romulus, in instituting the curiae, desired to restrain the Senate by means of the people, and the people by means of the Senate, while ruling equally over all. He therefore gave the people by this form all the authority of numbers in order to balance that of power and wealth, which he left to the patricians. But, according to the spirit of a monarchy, he left still more advantage to the patricians through the influence of their clients in securing a plurality of votes. This admirable institution of patrons and clients was a masterpiece of policy and humanity, without which the patrician order, so opposed to the spirit of a republic, could not have subsisted. Rome alone has had the honour of giving to the world such a fine institution, from which

there never resulted any abuse, and which notwithstanding has never been followed.

Since the form of the assembly of the curiae subsisted under the kings down to Servius, and since the reign of the last Tarquin is not considered legitimate, the royal laws were on this account generally distinguished by the name of leges curiatae.

Under the Republic the assembly of the curiae, always limited to the four urban tribes, and containing only the Roman populace, did not correspond either with the Senate, which was at the head of the patricians, or with the tribunes, who, although plebeians, were at the head of the middle-class citizens. It therefore fell into disrepute; and its degradation was such that its thirty assembled lictors did what the comitia curiata ought to have done.

The comitia centuriata was so favourable to the aristocracy that we do not at first see why the Senate did not always prevail in the comitia which bore that name, and by which the consuls, censors, and other curule magistrates were elected. Indeed, of the one hundred and ninety-three centuriae which formed the six classes of the whole Roman people, the first class comprising ninety-eight, and the votes being counted only by centuriae, this first class alone outnumbered in votes all the others. When all these centuriae were in agreement, the recording of votes was even discontinued; what the minority had decided passed for a decision of the multitude; and we may say that in the comitia centuriata affairs were regulated rather by the majority of crowns (ecus) than of votes.

But this excessive power was moderated in two ways: first, the tribunes usually, and a great number of plebeians always, being in the class of the rich, balanced the influence of the patricians in this first class. The second means consisted in this, that instead of making the centuriae vote according to their order, which would have caused the

first class to begin always, one of them[39] was drawn by lot and proceeded alone to the election; after which all the centuriae, being summoned on another day according to their rank, renewed the election and usually confirmed it. Thus the power of example was taken away from rank to be given to lot, according to the principle of democracy.

From this practice resulted yet another advantage; the citizens from the country had time, between the two elections, to gain information about the merits of the candidate provisionally chosen, and so record their votes with knowledge of the case. But, under pretence of despatch, this practice came to be abolished and the two elections took place on the same day.

The camilia tributa were properly the council of the Roman people. They were convoked only by the tribunes; in them the tribunes were elected and passed their plebiscita. Not only had the Senate no status in them it had not even a right to attend; and, being compelled to obey laws on which they could not vote, the senators were, in this respect, less free than the meanest citizens. This injustice was altogether impolitic, and alone sufficed to invalidate the decrees of a body to which all the citizens were not admitted. If all the patricians had taken part in these comitia according to the rights which they had as citizens, having become in that case simple individuals, they would have scarcely influenced a form in which votes were counted by the head, and in which the meanest proletarian had as much power as the Chief of the Senate.

We see, then, that besides the order which resulted from these different divisions for the collection of the votes of so great a people, these divisions were not reduced to forms immaterial in themselves, but that each had results corresponding with the purposes for which it was chosen.

Without entering upon this in greater detail, it follows from the preceding explanations that the camitia tributa were more favourable to popular government, and the camitia centuriata to aristocracy. With regard to the comitia curiata, in which the Roman populace alone formed the majority, as they served only to favour tyranny and evil designs, they deserved to fall into discredit, the seditious themselves refraining from a means which would too plainly reveal their projects. It is certain that the full majesty of the Roman people was found only in the comitia centuriata, which were alone complete, seeing that the rural tribes were absent from the comitia curiata and the Senate and the patricians from the comitia tributa.

The mode of collecting the votes among the early Romans was as simple as their manners, although still less simple than in Sparta. Each gave his vote with a loud voice, and a recording officer duly registered it; a majority of votes in each tribe determined the suffrage of the tribe; a majority of votes among the tribes determined the suffrage of the people; and so with the curiae and centuriae. This was a good practice so long as probity prevailed among the citizens and everyone was ashamed to record his vote publicly for an unjust measure or an unworthy man; but when the people were corrupted and votes were bought, it was expedient that they should be given secretly in order to restrain purchasers by distrust and give knaves an opportunity of not being traitors.

I know that Cicero blames this change and attributes to it in part the fall of the Republic. But although I feel the weight which Cicero's authority ought to have in this matter, I cannot adopt his opinion; on the contrary, I think that through not making sufficient changes of this kind, the downfall of the state was hastened. As the regimen of healthy persons is unfit for invalids, so we should not desire to govern a corrupt people by the laws which suit a good nation. Nothing supports this maxim better than the duration of the republic of Venice,

only the semblance of which now exists, solely because its laws are suitable to none but worthless men.

Tablets, therefore, were distributed to the citizens In means of which each could vote without his decision being known; new formalities were also established for the collection of tablets, the counting of votes, the comparison of numbers, etc.; but this did not prevent suspicions as to the fidelity of the officers[40] charged with these duties. At length edicts were framed, the multitude of which proves their uselessness.

Towards the closing years, they were often compelled to resort to extraordinary expedients in order to supply the defects of the laws. Sometimes prodigies were feigned; but this method, which might impose on the people, did not impose on those who governed them. Sometimes an assembly was hastily summoned before the candidates had had time to canvass. Sometimes a whole sitting was consumed in talking when it was seen that the people having been won over were ready to pass a bad resolution. But at last ambition evaded everything; and it seems incredible that in the midst of so many abuses, this great nation, by favour of its ancient institutions, did not cease to elect magistrates, to pass laws, to judge causes, and to despatch public and private affairs with almost as much facility as the Senate itself could have done.

[34]The name of Rome, which is alleged to be derived from Ramulus, is Greek and means force; the name of Numa is also Greek and means law. What likelihood is there that the first two kings of that city should have borne at the outset names so clearly related to what they did?

[35]Ramnenses.

[36]Tatientes.

[37]Luceres.

[38]I say ‘to the Campus Martius’, because it was there that the comitia centuriata assembled; in the two other forms the people assembled in the Forum or elsewhere; and then the capite censi had as much influence and authority as the chief citizens.

[39]This centuria, thus chosen by lot, was called praerogativa, because its suffrage was demanded first; hence came the word prerogative.

[40]Custodes,diribitores,rogatores suffragiorum.

CHAPTER 5 The Tribuneship

When an exact relation cannot be established among the constituent parts of the state, or when indestructible causes are incessantly changing their relations, a special magistracy is instituted, which is not incorporated with the others, but which replaces each term in its true relation, forming a connection or middle term either between the Prince and the people, or between the Prince and the sovereign, or if necessary between both at once.

This body, which I shall call the tribuneship, is the guardian of the laws and of the legislative power. It sometimes serves to protect the sovereign against the government, as the tribunes of the people did in Rome; sometimes to support the government against the people, as the Council of Ten now does in Venice; and sometimes to maintain an equilibrium among all parts, as the ephors did in Sparta.

The tribuneship is not a constituent part of the state, and should have no share in the legislative or in the executive power; but it is in this very circumstance that its own power is greatest; for, while unable to do anything, it can prevent everything. It is,more sacred and more venerated, as defender of the laws, than the Prince that executes them and the sovereign that enacts them. This was very clearly seen in Rome, when those proud patricians, who always despised the people as a whole, were forced to bow before a simple officer of the people, who had neither auspices nor jurisdiction.

The tribuneship, wisely moderated, is the strongest support of a good constitution; but if its power be ever so little in excess, it overthrows everything. Weakness is not natural to it; and provided it has some power, it is never less than it should be.

It degenerates into tyranny when it usurps the executive power, of which it is only the moderator, and when it wishes to make the laws which it should only defend. The enormous power of the ephors, which was without danger so long as Sparta preserved her morality, accelerated the corruption when it had begun. The blood of Agis, slain by these tyrants, was avenged by his successor; but the crime and the punishment of the ephors alike hastened the fall of the republic, and, after Cleomenes, Sparta was no longer of any account. Rome, again, perished in the same way; and the excessive power of the tribunes, usurped by degrees, served at last, with the aid of laws framed on behalf of liberty, as a shield for the emperors who destroyed her. As for the Council of Ten in Venice, it is a tribunal of blood, horrible both to the patricians and to the people; and, far from resolutely defending the laws, it has only served since their degradation for striking secret blows which men dare not remark.

The tribuneship, like the government, is weakened by the multiplication of its members. When the tribunes of the Roman people, at first two in number and afterwards five, wished to double

this number, the Senate allowed them to do so, being quite sure of controlling some by means of others, which did not fail to happen.

The best means of preventing the usurpations of such a formidable body, a means of which no government has hitherto availed itself, would be, not to make this body permanent, but to fix intervals during which it should remain suspended. These intervals, which should not be long enough to allow abuses time to become established, can be fixed by law in such a manner that it may be easy to shorten them in case of need by means of extraordinary commissions.

This method appears to me free from objection, because, as I have said, the tribuneship, forming no part of the constitution, can be removed without detriment; and it seems to me efficacious, because a magistrate newly established does not start with the power that his predecessor had, but with that which the law gives him.

CHAPTER 6   The Dictatorship

The inflexibility of the laws, which prevents them from being adapted to emergencies, may in certain cases render them pemicious, and thereby cause the ruin of the state in a time of crisis. The order and tardiness of the forms require a space of time which circumstances sometimes do not allow. A thousand cases may arise for which the legislator has not provided, and to perceive that everything cannot be foreseen is a very needful kind of foresight.

We must therefore not desire to establish political institutions so firmly as to take away the power of suspending their effects. Even Sparta allowed her laws to sleep.

But only the greatest dangers can outweigh that of changing the public order, and the sacred power of the laws should never be interfered with except when the safety of the country is at stake. In these rare and obvious cases, the public security is provided for by a special act, which entrusts the care of it to the most worthy man. This commission can be conferred in two ways, according to the nature of the danger.

If an increase in the activity of the government suffices to remedy this evil, we may concentrate it in one or two of its members; in that case it is not the authority of the laws which is changed but only the form of their administration. But if the danger is such that the formal process of law is an obstacle to our security, a supreme head is nominated, who may silence all the laws and suspend for a moment the sovereign authority. In such a case the general will is not doubtful, and it is clear that the primary intention of the people is that the state should not perish. In this way the suspension of the legislative power does not involve its abolition; the magistrate who silences it can make it speak; he dominates it without having power to represent it; he can do everything but make laws.

The first method was employed by the Roman Senate when it charged the consuls, by a consecrated formula, to provide for the safety of the Republic. The second was adopted when one of the two consuls nominated a dictator,[41] a usage of which Alba had furnished the precedent to Rome.

At the beginning of the Republic they very often had recourse to the dictatorship, because the state had not yet a sufficiently firm foundation to be able to maintain itself by the vigour of its constitution alone.

Public morality rendering superfluous at that time many precautions that would have been necessary at another time, there

was no fear either that a dictator would abuse his authority or that he would attempt to retain it beyond the term. On the contrary, it seemed that so great a power must be a burden to him who was invested with it, such haste did he make to divest himself of it, as if to take the place of the laws were an office too arduous and too dangerous.

Therefore it is the danger, not of its abuse, but of its degradation, that makes me blame the indiscreet use of this supreme magistracy in early times; for whilst it was freely used at elections, at dedications, and in purely formal matters, there was reason to fear that it would become less formidable in case of need, and that the people would grow accustomed to regard as an empty title that which was only employed in empty ceremonies.

Towards the close of the Republic, the Romans, having become more circumspect, used the dictatorship sparingly with as little reason as they had formerly been prodigal of it. It was easy to see that their fear was ill-founded; that the weakness of the capital then constituted its security against the magistrates whom it had within it; that a dictator could, in certain cases, defend the public liberty without ever being able to assail it; and that the chains of Rome would not be forged in Rome itself, but in her armies. The slight resistance which Marius made against Sulla, and Pompey against Caesar, showed clearly what might be looked for from the authority within against the force without.

This error caused them to commit great mistakes; such, for example, was that of not appointing a dictator in the Catiline affair; for as it was only a question of the interior of the city, or at most of some province of Italy, a dictator, with the unlimited authority that the laws gave him, would have easily broken up the conspiracy, which was suppressed only by a combination of happy accidents such as human prudence could not have foreseen.

Instead of that, the Senate was content to entrust all its power to the consuls; whence it happened that Cicero, in order to act effectively, was constrained to exceed his authority in a material point, and that, although the first transports of joy caused his conduct to be approved, he was afterwards justly called to account for the blood of citizens shed contrary to the laws, a reproach which could not have been brought against a dictator. But the consul's eloquence won over everybody; and he himself, although a Roman, preferred his own glory to his country's good, and sought not so much the most certain and legitimate means of saving the state as the way to secure the whole credit of this affair.[42] Therefore he was justly honoured as the liberator of Rome and justly punished as a violator of the laws. However brilliant his recall may have been, it was certainly a pardon.

Moreover, in whatever way this important commission may be conferred, it is important to fix its duration at a very short term which can never be prolonged. In the crises which cause it to be established, the state is soon destroyed or saved; and, the urgent need having passed away, the dictatorship becomes tyrannical or useless. In Rome the dictators held office for six months only, and the majority abdicated before the end of this term. Had, the term been longer, they would perhaps have been tempted to prolong it still further, as the Decemvirs did their term of one year. The dictator only had time to provide for the necessity which had led to his election; he had no time to think of other projects.

[41]This nomination was made by night and in secret, as if they were ashamed to set a man above the laws.

[42]He could not be satisfied about this in proposing a dictator; he dared not nominate himself, and could not feel sure that his colleague would nominate him.

CHAPTER 7 The Censorship

Just as the declaration of the general will is made by the law, the declaration of public opinion is made by the censorship. Public opinion is a kind of law of which the censor is minister, and which he only applies to particular cases in the manner of the Prince.

The censorial tribunal, then, far from being the arbiter of the opinion of the people, only declares it, and so soon as it departs from this position, its decisions are fruitless and ineffectual.

It is useless to distinguish the character of a nation from the objects of its esteem, for all these things depend on the same principle and are necessarily intermixed. In all the nations of the world it is not nature but opinion which decides the choice of their pleasures. Reform men's opinions and their manners will be purified of themselves. People always like what is becoming or what they judge to be so; but it is in this judgment that they make mistakes; the question, then, is to guide their judgment. He who judges of manners judges of honour; and he who judges of honour takes his law from opinion.

The opinions of a nation spring from its constitution. Although the law does not regulate morality, it is legislation that gives it birth, and when legislation becomes impaired, morality degenerates; but then the judgment of the censors will not do what the power of the laws has failed to do.

It follows from this that the censorship may be useful to preserve morality, never to restore it. Institute censors while the laws are vigorous; so soon as they have lost their power all is over. Nothing

that is lawful has any force when the laws cease to have any.

The censorship supports morality by preventing opinions from being corrupted, by preserving their integrity through wise applications, sometimes even by fixing them when they are still uncertain. The use of seconds in duels. carried to a mad extreme in the kingdom of France, was abolished by these simple words in an edict of the king: “As for those who have the cowardice to appoint seconds”. This judgment, anticipating that of the public, immediately decided it. But when the same edicts wanted to declare that it was also cowardice to fight a duel, which is very true, but contrary to common opinion, the public ridiculed this decision, on which its judgment was already formed.

I have said elsewhere[43] that as public opinion is not subject to constraint, there should be no vestige of this in the tribunal established to represent it. We cannot admire too much the art with which this force, wholly lost among the modems, was set in operation among the Romans and still better among the Lace-daemonians.

A man of bad character having brought forward a good measure in the Council of Sparta, the ephors, without regarding him, caused the same measure to be proposed by a virtuous citizen. What an honour for the one, what a stigma for the other, without praise or blame being given to either! Certain drunkards from Samos[44] defiled the tribunal of the ephors; on the morrow a public edict granted permission to the Samians to be filthy. A real punishment would have been less severe than such impunity. When Sparta pronounced what was or was not honourable, Greece made no appeal from her decisions.

[43]I merely indicate in this chapter what I have treated at greater length in the Letter to M. d’Alembert.

[44]They were from another island, which the delicacy of our language forbids us to name on this occasion. [The island was Chios.]

CHAPTER 8 Civil Religion

Men had at first no kings except the gods and no government but a theocracy. They reasoned like Caligula, and at that time they reasoned rightly. A long period is needed to change men's sentiments and ideas in order that they may resolve to take a fellow-man as a master and flatter themselves that all will be well.

From the single circumstance that a god was placed at the head of every political society, it followed that there were as many gods as nations. Two nations foreign to each other, and almost always hostile, could not long acknowledge the same master; two armies engaged in battle with each other could not obey the same leader. Thus from national divisions resulted polytheism, and from this, theological and civil intolerance, which are by nature the same, as will be shown hereafter.

The fancy of the Greeks that they recognised their own gods among barbarous nations arose from their regarding themselves as the natural sovereigns of those nations. But in our days that is a very ridiculous kind of erudition which turns on the identity of the gods of different nations, as if Moloch, Saturn, and Chronos could be the same god! As if the Baal of the Phoenicians, the Zeus of the Greeks, and the Jupiter of the Latins could be the same! As if there could be anything in common among imaginary beings bearing different names!

But if it is asked why under paganism, when every state had its worship and its gods, there were no wars of religion, I answer that it

was for the same reason that each state, having its peculiar form of worship as well as its own government, did not distinguish its gods from its laws. Political warfare was also religious, the departments of the gods were, so to speak, fixed by the limits of the nations. The god of one nation had no right over other nations. The gods of the pagans were not jealous gods; they shared among them the empire of the world; even Moses and the Hebrew nation sometimes countenanced this idea by speaking of the god of Israel. It is true that they regarded as nought the gods of the Canaanites, proscribed nations, devoted to destruction, whose country they were to occupy; but see how they spoke of the divinities of the neighbouring nations whom they were forbidden to attack: "The possession of what belongs to Chamos your god," said J ephthah to the Ammonites, "is it not lawfully your due? By the same title we possess the lands which our conquering god has acquired."[45] In this, it seems to me, there was a well-recognised parity between the rights of Chamos and those of the god of Israel.

But when the Jews, subjected to the kings of Babylon, and afterwards to the kings of Syria, obstinately refused to acknowledge any other god than their own, this refusal being regarded as a rebellion against the conqueror, drew upon them the persecutions which we read of in their history, and of which no other instance appears before Christianity. [46]

Every religion, then, being exclusively attached to the laws of the state which prescribed it, there was no other way of converting a nation than to subdue it, and no other missionaries than conquerors; and the obligation to change their form of worship being the law imposed on the vanquished, it was necessary to begin by conquering before speaking of conversions. Far from men fighting for the gods, it was, as in Homer, the gods who fought for men; each sued for victory from his own god and paid for it with new altars. The Romans, before attacking a place, summoned its gods to abandon it; and when they

left to the Tarentines their exasperated gods, it was because they then regarded these gods as subjected to their own and forced to pay them homage. They left the vanquished their gods as they left them their laws. A crown for the Capitoline Jupiter was often the only tribute that they imposed.

At last, the Romans having extended their worship and their laws with their empire, and having themselves often adopted those of the vanquished, the nations of this vast empire, since the light of citizenship was granted to all, found insensibly that they had multitudes of gods and religions, almost the same everywhere; and this is why paganism was at length known in the world as only a single religion.

It was in these circumstances that Jesus came to establish on earth a spiritual kingdom, which, separating the religious from the political system, destroyed the unity of the state, and caused the intestine divisions which have never ceased to agitate Christian nations. Now this new idea of a kingdom in the other world having never been able to enter the minds of the pagans, they always regarded Christians as actual rebels, who, under cover of a hypocritical submission, only sought an opportunity to make themselves independent and supreme, and to usurp by cunning the authority which, in their weakness, they pretended to respect. This was the cause of persecutions.

What the pagans had feared came to pass. Then everything changed its aspect; the humble Christians altered their tone, and soon this pretended kingdom of the other world became, under a visible chief, the most violent despotism in this world.

As, however, there have always been a Prince and civil laws, a perpetual conflict of jurisdiction has resulted from this double power, which has rendered any good polity impossible in Christian states; and

no one has ever succeeded in understanding whether he was bound to obey the ruler or the priest.

Many nations, however, even in Europe or on its outskirts, wished to preserve or to re-establish the ancient system, but without success; the spirit of Christianity prevailed over everything. The sacred worship always retained or regained its independence of the sovereign, and without any necessary connection with the body of the state. Muhammad had very sound views; he thoroughly unified his political system; and so long as his form of government subsisted under his successors, the khalifs, the government was quite undivided and in that respect good. But the Arabs having become flourishing, learned, polished, effeminate, and indolent, were subjugated by the barbarians, and then the division between the two powers began again. Although it may be less apparent among the Muhammadans than among the Christians, the division nevertheless exists, especially in the sect of Ali; and there are states, such as Persia, in which it is still seen.

Among us, the kings of England have established themselves as heads of the church, and the Tsars have done the same; but by means of this title they have made themselves its ministers rather than its rulers; they have acquired not so much the right of changing it as the power of maintaining it; they are not its legislators but only its princes. Wherever the clergy form a corporation, [47] they are masters and legislators in their own country. There are, then, two powers, two sovereigns, in England and in Russia, just as elsewhere.

Of all Christian authors, the philosopher Hobbes is the only one who has clearly seen the evil and its remedy, and who has dared to propose a reunion of the heads of the eagle and the complete restoration of political unity, without which no state or government will ever be well constituted. But he ought to have seen that the domineering spirit of Christianity was incompatible with his system,

and that the interest of the priest would always be stronger than that of the state. It is not so much what is horrible and false in his political theory as what is just and true that has rendered it odious. [48]

I believe that by developing historical facts from this point of view, the opposite opinions of Bay le and Warburton might easily be refuted. The former of these maintains that no religion is useful to the body politic; the latter, on the other hand, asserts that Christianity is its strongest support. To the first it might be proved that no state was ever founded without religion serving as its basis, and to the second, that the Christian law is more injurious than useful to a firm constitution of the state. In order to succeed in making myself understood, I need only give a little more precision to the exceedingly vague ideas about religion in its relation to my subject.

Religion, considered with reference to society, which is either general or particular, may also be divided into two kinds, viz, the religion of the man and that of the citizen. The first, without temples, without altars, without rites, limited to the purely internal worship of the supreme God and to the eternal duties of morality, is the pure and simple religion of the Gospel, the true theism, and what may be called the natural divine law. The other, inscribed in a single country, gives to it its gods, its peculiar and tutelary patrons. It has its dogmas, its rites, its external worship prescribed by the laws; outside the single nation which observes it everything is for it infidel, foreign, and barbarous; it extends the duties and rights of men only as far as its altars. Such were all the religions of early nations, to which may be given the name of divine law, civil or positive.

There is a third and more extravagant kind of religion, which, giving to men two sets of laws, two chiefs, two countries, imposes on them contradictory duties, and prevents them from being at once devout men and citizens. Such is the religion of the Lamas, such is that of the Japanese, such is Roman Christianity. This may be called

the religion of the priest. There results from it a kind of mixed and unsocial law which has no name.

Considered politically, these three kinds of religion all have their defects. The third is so evidently bad that it would be a waste of time to stop and prove this. Whatever destroys social unity is good for nothing; all institutions which put a man in contradiction with himself are worthless.

The second is good so far as it combines divine worship with love for the laws, and, by making their country the object of the citizens' adoration, teaches them that to serve the state is to serve the guardian deity. It is a kind of theocracy, in which there ought to be no pontiff but the Prince, no other priests than the magistrates. Then to die for one’s country is to suffer martyrdom, to violate the laws is to be impious, and to subject a guilty man to public execration is to devote him to the wrath of the gods: Sacer esto.

But it is evil in so far as being based on error and falsehood, it deceives men, renders them credulous and superstitious, and obscures the true worship of the Deity with vain ceremonial. It is evil, again, when, becoming exclusive and tyrannical, it makes a nation sanguinary and intolerant, so that it thirsts after nothing but murder and massacre, and believes that it is performing a holy action in killing whosoever does not acknowledge its gods. This puts such a nation in a natural state of war with all others, which is very prejudicial to its own safety.

There remains, then, the religion of man or Christianity, not that of today, but that of the Gospel, which is quite different. By this holy, sublime, and pure religion, men, children of the same God, all recognise one another as brethren, and the social bond which unites them is not dissolved even at death.

But this religion, having no particular relation with the body

politic, leaves to the laws only the force that they derive from themselves, without adding to them any other; and thereby one of the great bonds of the particular society remains ineffective. What is more, far from attaching the hearts of citizens to the state, it detaches them from it and from all earthly things. I know of nothing more contrary to the social spirit.

We are told that a nation of true Christians would form the most perfect society conceivable. In this supposition I see only one great difficulty that a society of true Christians would be no longer a society of men.

I say even that this supposed society, with all its perfection, would be neither the strongest nor the most durable; by virtue of its perfection it would lack cohesion; its perfection, indeed, would be its destroying vice.

Each man would perform his duty; the people would be obedient to the laws, the chief men would be just and moderate, and the magistrates upright and incorruptible; the soldiers would despise death; there would be neither vanity nor luxury. All this is very good; but let us look further.

Christianity is an entirely spiritual religion, concerned solely with heavenly things; the Christian's country is not of this world. He does his duty, it is true; but he does it with a profound indifference as to the good or ill success of his endeavours. Provided that he has nothing to reproach himself with, it matters little to him whether all goes well or ill here below. If the state is flourishing, he scarcely dares to enjoy the public felicity; he fears to take a pride in the glory of his country. If the state declines, he blesses the hand of God which lies heavy on his people.

In order that the society might be peaceable and harmony maintained, it would be necessary for all citizens without exception to

be equally good Christians; but if unfortunately there happens to be in it a single ambitious man, a single hypocrite, a Catiline or a Cromwell for example, such a man will certainly obtain an advantage over his pious compatriots. Christian charity does not suffer men readily to think ill of their neighbours. As soon as a man has found by cunning the art of imposing on them and securing to himself a share in the public authority, he is invested with dignity; God wills that he should be reverenced. Soon he exercises dominion; God wills that he should be obeyed. The depositary of this power abuses it; this is the rod with which God punishes his children. They would have scruples about driving out the usurper; it would be necessary to disturb the public peace, to employ violence, to shed blood; all this ill accords with the meekness of the Christian, and, after all, does it matter whether they are free or enslaved in this vale of woes? The essential thing is to reach paradise, and resignation is but one means the more towards that.

Some foreign war comes on; the citizens march to battle without anxiety; none of them think of flight. They do their duty, but without an ardent desire for victory; they know better how to die than to conquer. What matters it whether they are the victors or the vanquished? Does not Providence know better than they what is needful for them? Conceive what an advantage a bold, impetuous, enthusiastic enemy can derive from this stoical indifference! Set against them those noble peoples who are consumed with a burning love of glory and of country. Suppose your Christian republic opposed to Sparta or Rome; the pious Christians will be beaten, crushed, destroyed, before they have time to collect themselves, or they will owe their safety only to the contempt which the enemy may conceive for them. To my mind that was a noble oath of the soldiers of Fabius; they did not swear to die or to conquer, they swore to return as conquerors, and kept their oath. Never would Christians have done such a thing; they would have believed that they were tempting God.

But I am mistaken in speaking of a Christian republic; each of these two words excludes the other. Christianity preaches only servitude and dependence. Its spirit is too favourable to tyranny for the latter not to profit by it always. True Christians are made to be slaves; they know it and. are hardly aroused by it. This short life has too little value in their eyes.

Christian troops are excellent, we are told. I deny it; let them show me any that are such. For my part, I know of no Christian troops. The crusades will be cited. Without disputing the valour of the crusaders, I shall observe that, far from being Christians, they were soldiers of the priest, citizens of the Church; they fought for their spiritual country, which the Church had somehow rendered temporal. Properly regarded, this brings us back to paganism; as the Gospel does not establish a national religion, any sacred war is impossible among Christians.

Under the pagan emperors Christian soldiers were brave; all Christian authors affirm it, and I believe it. There was a rivalry of honour against the pagan troops. As soon as the emperors became Christians, this rivalry no longer subsisted; and when the cross had driven out the eagle, all the Roman valour disappeared.

But, setting aside political considerations, let us return to the subject of right and determine principles on this important point. The right which the social pact gives to the sovereign over its subjects does not, as I have said, pass the limits of public utility. [49]Subjects, then., owe no account of their opinions to the sovereign except so far as those opinions are of moment to the community. Now it is very important for the state that every citizen should have a religion which may make him delight in his duties; but the dogmas of this religion concern neither the state nor its members, except so far as they affect morality and the duties which he who professes it is bound to perform towards others. Each may have, in addition, such opinions as he

pleases, without its being the business of the sovereign to know them; for as he has no jurisdiction in the other world, the destiny of his subjects in the life to come, whatever it may be, is not his affair, provided they are good citizens in this life.

There is, however, a purely civil profession of faith, the articles of which it is the duty of the sovereign to determine, not exactly as dogmas of religion, but as sentiments of sociability, without which it is impossible to be a good citizen or a faithful subject.[50] Without having power to compel anyone to believe them, the sovereign may banish from the state whoever does not believe them; it may banish him not as impious, but as unsociable, as incapable of sincerely loving law and justice and of sacrificing at need his life to his duty. But if anyone, after publicly acknowledging these dogmas, behaves like an unbeliever in them, he should be punished with death; he has committed the greatest of crimes, he has lied before the laws.

The dogmas of civil religion ought to be simple, few in number, stated with precision, and without explanations or commentaries. The existence of the Deity, powerful, wise, beneficent, prescient, and bountiful, the life to come, the happiness of the just, the punishment of the wicked, the sanctity of the social contract and of the laws; these are the positive dogmas. As for the negative dogmas, I limit them to one only, that is, intolerance; it belongs to the creeds which we have excluded.

Those who distinguish civil intolerance from theological intolerance are, in my opinion, mistaken. These two kinds of intolerance are inseparable. It is impossible to live at peace with people whom we believe to be damned; to love them would be to hate God who punishes them. It is absolutely necessary to reclaim them or to punish them. Wherever theological intolerance is allowed, it cannot but have some effect in civil life;[51] and as soon as it has any, the sovereign is no longer sovereign even in secular affairs; from that time

the priests are the real masters; the kings are only their officers.

Now that there is, and can be, no longer any exclusive national religion, we should tolerate all those which tolerate others, so far as their dogmas have nothing contrary to the duties of a citizen. But whosoever dares to say, “Outside the Church no salvation”, ought to be driven from the state, unless the state be the Church and the Prince be the pontiff. Such a dogma is proper only in a theocratic government; in any other it is pernicious. The reason for which Henry IV is said to have embraced the Romish religion ought to have made any honourable man renounce it, and especially any prince who knew how to reason.

[45]“Nonne ea quae possidet Chamos deus tuus tibi jure debentur?” (Judges xi, 24). Such is the text of the Vulgate. Pere de Carrieres has translated it thus: “Do you not believe that you have a right to possess what belongs to Chamos your god?” I am ignorant of the force of the Hebrew text, but I see that in the Vulgate Jephthah positively acknowledges the right of the god Chamos, and that the French translator weakens this acknowledgment by an “according to you” which is not in the Latin.

[46]There is the strongest evidence that the war of the Phocaeans, called a sacred war, was not a war of religion. Its object was to punish sacrilege, and not to subdue unbelievers.

[47]It must, indeed, be remarked that it is not so much the formal assemblies, like those in France, that bind the clergy into one body, as the communion of churches. Communion and excommunication are the social pact of the clergy, a pact by means of which they will always be the masters of nations and kings. All priests who are of the same communion are fellow citizens, though they are as far asunder as the poles. This invention is a masterpiece of policy. There was nothing

similar among pagan priests; therefore they never formed a body of clergy.

[48]See, among others, in a letter from Grotius to his brother of the 11 th April, 1643, what that learned man approves and what he blames in the book De Cive. It is true that, inclined to indulgence, he appears to pardon the author for the good for the sake of the evil, but everyone is not so merciful.

[49]'In the commonwealth,' says the Marquis d'Argenson, 'each is perfectly free in what does not injure others.' That is the unalterable limit; it cannot be more accurately placed. I could not deny myself the pleasure of sometimes quoting this manuscript, although it is not known to the public, in order to do honour to the memory of an illustrious and honourable man, who preserved even in office the heart of a true citizen, and just and sound opinions about the government of his country.

[50]Caesar, in pleading for Catiline, tried to establish the dogma of the mortality of the soul; Cato and Cicero, to confute him, did not waste time in philosophising; they were content to show that Caesar spoke as a bad citizen and put forward a doctrine pernicious to the state. Indeed, it was that which the Roman Senate had to decide, and not the theological question.

[51]Marriage, for example, being a civil contract, has civil .consequences, without which it is even impossible for society to subsist. Let us, then, suppose that a clergy should succeed in arrogating to itself the sole right to perform this act, a right which it must necessarily usurp in every intolerant religion; then, is it not clear that in taking the opportunity to strengthen the Church's authority, it will render ineffectual that of the Prince, which will no longer have any subjects except those which the clergy are pleased to give it? Having the option of marrying or not marrying people, according as

they hold or do not hold such or such a doctrine, according as they admit or reject such or such a formulary, according as they are more or less devoted to it, is it not clear that by behaving prudently and keeping firm, the Church alone will dispose of inheritances, offices, citizens, and the state itself, which cannot subsist when only composed of bastards? But, it will be said, men will appeal as against abuses; they will summon, issue decrees, and seize on the temporalities. What a pity! The clergy, however little they may have, I do not say of courage, but of good sense, will let this be done and go their way; they will quietly permit appealing, adjourning, decreeing, seizing, and will end by remaining masters. It is not, it seems to me, a great sacrifice to abandon a part, when one is sure of getting possession of the whole.

CHAPTER 9　Conclusion

After laying down the principles of political right and attempting to establish the state on its foundations, it would remain to strengthen it in its external relations; which would comprise the law of nations, commerce, the right of war and conquests, public rights, alliances, negotiations, treaties, etc. But all this forms a new subject too vast for my limited scope. I ought always to have confined myself to a narrower sphere.

好多书下载网